

ذو الحجة ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م ـ العدد (٢) ـ السنة الأولى

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



العقيدة

الكلام القديم

- الهداية والضلال في القرآن
- حديث الرؤية (الحلقة الثانية)
- رؤيتان في جمع القرآن

الفكر المعاصر

- دراسة نقدية لآراء شبستري في الهرمنوطيقا
- تغييب العقل العربي بين العقل المستبد والنص المستبد

مكتبة العقيدة

- خلافة محمد (صلى الله عليه وآله)

ملف العدد

- الغدير في السنة المتواترة
- غدير خُم في البحوث الغربية المدوّنة باللغة الانجليزية
- فقه حديث الغدير



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com

الهاتف: 00964 - (07717072696)

العراق - النجف الأشرف - بداية حي الإسكان - مقابل الجسر


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

لقد غاب علم الكلام عن الساحة المعرفية التي نعيشها اليوم، ولم نر اهتماماً به من قبل مختلف الأندية الفكرية والثقافية إلّا على مستوى إعادة طباعة بعض المتون الكلامية القديمة ـ محقّقة وغير محقّقة ـ والاكتفاء بالمسائل الخلافية المتعلّقة بفروع الإمامة، وهذا الأخير هو الطافح على وسائل الإعلام سواء أكانت شيعية أم سنية، الأمر الذي ينذر بخطر حقيقي لغياب هذا العلم المبارك عن مدار اهتماماتنا الفكرية.

ونحن إذ نقدم لقرّائنا الكرام العدد الثاني من مجلة العقيدة، نحاول جهد إمكاننا سدّ الفراغ، وإعادة قراءة تراثنا الكلامي من جديد وبنظرةٍ شموليةٍ، مع عدم إهمال المستجدات الكلامية المتبلورة في الفكر المعاصر.

وعليه نقدّم لقرّائنا الكرام في هذا العدد باقةً عطرةً من البحوث والدراسات الكلامية المتنوّعة وبأقلام علمائنا الأعلام.

ففي محور الكلام القديم تطرّق مبحث الهداية والضلال في القرآن إلى دراسة هاتين المفردتين على ضوء القرآن الكريم ومعالجة ما ربّما يختلج في الذهن من نسبة الهداية والضلال إلى الله تعالى مما يعطي رائحة الجبر المنفي عندنا معاشر الإمامية.

أمّا مبحث حديث الرزية فهو الحلقة الثانية لدراسة حديث الرزية، أي حديث طلب النبي صلى الله عليه وآله قُبيل وفاته قلماً وقرطاساً ليكتب للأمّة ما يعصمها من الضلال، ولكن حيل دون ذلك !

ففي هذه الحلقة يسلّط المؤلّف الضوء على تبريرات علماء أهل السنة في تفسير هذا الحديث والحدث ويجيب عنها.

وكذلك مبحث (رؤيتان في جمع القرآن) يتكفّل تبيين اهتمام النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام بجمع وتدوين القرآن من خلال استعراض الروايات والأقوال المختلفة، ويؤكّد المؤلّف على أنّ هذه الجهود المبذولة هي التي حفظت القرآن الكريم من الضياع والتحريف، لا ما قامت به مدرسة الخلافة.

أمّا في محور الفكر المعاصر فقد تطرّق المبحث الأول إلى نقد آراء الدكتور محمد شبستري فيما يتبنّاه من الرؤى الهرمنوطيقية في تفسير الدين المؤدّية إلى سياليّة الفهم الديني ونسبيّته.

أمّا مبحث تغييب العقل العربي فيشير المؤلّف إلى أسباب نشوء الحداثة في الفكر الغربي والعربي لينتهي إلى أنّ العقل العربي يعاني من: استبداد النص على يد التيارات المتطرّفة، واستبداد العقل من قبل التيارات الليبرالية والعلمانية.

وفي محور مكتبة العقيدة تمّ تسليط الضوء على تحليل ونقد كتاب (خلافة محمد صلى الله عليه وآله) تأليف البروفسور ولفرد مادلونج، والبحث هو الحلقة الثانية ويتعلّق بسيرة الخلفاء الثلاثة الأوائل.

وأخيراً ملف العدد، وقد خُصّص بحديث الغدير، نظراً إلى صدور المجلة في شهر ذي الحجة، الشهر الذي كمُل فيه الدين وتمّت النعمة بولاية أمير المؤمنين عليه السلام.

«الحمدُ لله الذي جعلنا من المتمسّكين بولاية أمير المؤمنين عليه السلام»

رئيس التحرير

الهداية والضلال في القرآن

المرجع الديني الشيخ جعفر السبحاني (مد ظلّه)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآل الطاهرين



■ الناشئ الجديد والظروف المحدقة به:

تحيط بالناشئ الجديد هذه الأيام ظروف يعبر عنها بعالم الارتباطات، فما من فكرة تتولّد في مكان ما إلاّ انتشرت بعد دقيقة أو دقائق في كل بقاع العالم.

وهذا النوع من التواصل وإن تضمّن خيراً لكنّه تضمّن شرّاً كثيراً كذلك، وهذا شأن كلّ نتاج حضاري، فله وجهان خير وشر، فصاحب العقل الحصيف والتفكير السليم ينتقي ممّا تنشره وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها ما ينفعه عاجلاً وآجلاً، عاملاً بقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (١).

وفي مقابل هذا فمن لم يتدرّع بدليل وبرهان واضح ورصين فسوف يتأثّر بالتيارات الإلحادية الكافرة الّتي تبثّها وسائل الإعلام الغربية الّتي تهدف لإبعاد المسلمين عن مبادئهم وتعاليمهم الدينية التي إن التزموا بها فستكون سدّاً حصيناً أمام أطماع الغربيّين الساعين للسيطرة على ثروات وخيرات الشعوب المسلمة.

ومن أسباب سرورنا هو ما بلغنا من أنّ العتبة العبّاسية في كربلاء المقدّسة بصدد إصدار مجلة فكرية علمية تحمي عقائد المسلمين وتردّ على شبهات المخالفين وتوضح المسير أمام الشباب المتحمّس لدينه وعقيدته، وسررت لهذا النبأ سروراً غامراً، فشكرت الله سبحانه لعودة الأجواء في العراق إلى حالتها الطبيعية حتّى أتاحت للمفكّرين نشر أفكارهم بحرية، بعد زوال الأجواء المظلمة الّتي عُدّ فيها التفكير السليم جريمة وعثرة لا تغتفر.

ولأجل أن أُشارك في هذا المشروع النافع أتقدّم أوّلاً بالتهاني والتبريكات لهيئة تحرير المجلّة الذين تحمّلوا مسؤوليتهم الإلهية وعزموا على القيام بهذا العمل الثقافي الهام.

وتلبية لطب الإخوة المشرفين على المجلّة، قمت بتحرير مقال له صلة بالعقيدة الإسلاميّة، راجياً من الله القبول والنفع الوافر لقرّاء المجلة.

***

إنّ من المسائل الّتي تشغل بال أكثر شبابنا هي ما أشار إليه الذكر الحكيم من أنّ الهداية والضلالة من الله تعالى، وعندئذٍ تتولّد في أذهانهم شبهة وهي:

– إذا كان الأمران من الله سبحانه فما هو دور الإنسان في أمر الإيمان والكفر؟

وإليك شرح الشبهة والإجابة عنها:

إذا كان الإنسان حرّاً في مسيرته وأنّه يقف على مفترق طريقي الهداية والضلالة بحرية تامة، وأنّ زمام الأُمور بيده فله أن يختار طريق السعادة والفلاح، كما له أن يختار طريق الضلال والشقاء والانحراف، فلماذا يا ترى نجد الكثير من الآيات التي قد يستشم منها رائحة «الجبر»، وأنّ مصير الإنسان وعاقبته بيد الله سبحانه هو الذي يختار له ما يشاء، كما في الآيات التالية:



﴿... فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[٢]، ﴿...لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾[٣]، ﴿فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...﴾[٤].

فإنّ ظاهر هذه الآيات المباركة أنّ مسألة الهداية والضلالة تابعة للإرادة الإلهية، وإنّ زمام الأُمور هنا بيد الله سبحانه، وأنّ الإنسان ليس حرّاً في مقابل الإرادة الإلهية. فأمام هذه الصراحة كيف نوجّه حرية الإنسان أمام الإرادة والمشيئة الإلهية؟

- **الجواب**: إنّ بحث الهداية والضلال من وجهة نظر القرآن الكريم من البحوث المتعمّقة والواسعة النطاق والمفصّلة، بحيث إنّ دراستها دراسة كاملة وشاملة تستدعي أن نأتي بجميع الآيات الواردة في هذا المجال وتسليط الضوء على جميع زوايا تلك الآيات وبيان أسرارها والنكات الكامنة فيها لنستخلص النظرية القرآنية في هذا المجال، وبما أنّ ذلك يستدعي بحثاً مفصّلاً لا ينسجم مع هدف هذا المقال، لذلك سوف نركّز البحث على نوع واحد من الآيات، وهي الآيات التي تقول: ﴿فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ .

الحقيقة أنّ الاستدلال بهذا الطيف من الآيات القرآنية لإثبات نظرية «الجبر» يُعدّ غفلة عن هدف الآيات المذكورة، والسبب في هذه الغفلة هو الخلط بين نوعين من الهداية وعدم التفكيك بينهما، وهما: «الهداية العامة» والأُخرى «الهداية الخاصة»، فإذا سلّطنا الضوء على هذين النوعين من الهداية يتّضح بجلاء مفهوم تلك الآيات والمراد منها، وستنتفي حينئذٍ فكرة الجبر بالكامل.

■ الهداية العامّة والخاصّة

إنّ الله سبحانه هو مفيض كلّ شيء، ومن الأُمور التي يفيضها «فيض الهداية» وإنّ له سبحانه نوعين من الإرشاد والهداية، إحداهما عام وشامل بحيث يستوعب

ويشمل جميع أفراد الإنسان، والآخر هو الفيض والإرشاد الخاص وهو الذي يشمل بعض الأفراد الذين استفادوا من الهداية العامّة على أحسن وجه وأكمله، فلو أنّ فئة من الناس لم تستغل الهداية العامّة والفيض الشامل لعامّة الناس بل كافّة الكائنات، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى مرحلة الهداية الخاصة و لا يشملها هذا الفيض أبداً.

فالهداية العامّة تتلخّص في نوعين من الهداية، هما:

ألف: الهداية العامّة التكوينية:

والمقصود هنا أنّ الله سبحانه خلق جميع الموجودات وبيّن لكلّ مخلوق مهمّته والوظائف التي ينبغي عليه القيام بها والمسؤوليات التي لابدّ من تحمّلها. يقول سبحانه في هذا الخصوص: ﴿ **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾ (٥).

ومن الواضح أنّ في هذا النوع من الهداية لا يوجد أدنى استثناء وتمييز وتفاضل، بل حتّى الأفعال التي تنطلق من الحالة الغريزية لبعض الحيوانات والأعمال المنظمة والموزونة التي تصدر منها معلولة لذلك النوع من الهداية، فضلاً عن الهداية الفطرية للإنسان، ففطرة كلّ إنسان تهديه إلى التوحيد ونبذ الشرك، وكذلك العقل الموهوب له المرشد إلى معالم الخير والصلاح.

ب ـ الهداية العامّة التشريعية:

إنّ المراد من الهداية التكوينية هو ذلك النوع من الإرشاد والهداية التي تنبع من داخل الإنسان وكيانه، وأمّا الهداية التشريعية فهي الهداية التي ترد على الإنسان من الخارج، والتي تأخذ بيده في مواطن الخطر وترشده إلى ساحل الأمان وتوصله إلى ما يريده بيسر وطمأنينة، وفي هذا النوع من الهداية لا يوجد أدنى تمييز وتفاضل ـ حالها حال الهداية التكوينية كما قلنا ـ حيث توفّر السماء للإنسان كلّ وسائل الهداية والرشاد والصلاح والتي تتمثّل بما يلي:



١ـ الأنبياء والرسل عليهم السلام.

٢ـ الأولياء.

٣ـ الكتب السماوية.

٤ـ الأئمّة والقادة عليهم السلام.

٥ـ العلماء والمفكّرون.

وغير ذلك من الوسائل التي وضعها الله سبحانه تحت اختيار الجميع بنحو يتسنّى للجميع الاستفادة منها وأن ينهلوا من نميرها العذب على حد سواء بلا فرق وبلا تمايز. وبسبب شمولية وعمومية هداية هذه المجاميع نراه سبحانه يصف «النبي الأكرم» و «القرآن» بأنّهما هاديان ومرشدان للأُمّة ويخاطب النبي الأكرم وبصراحة: ﴿... **وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (٦) ويقول سبحانه واصفاً القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ (٧).

إنّ العدل الإلهي يقتضي أن توفّر السماء للناس كافّة، جميع سبل الهداية والرشاد وتسهّل لهم الوصول إليها وفهمها، كما أنّ وظيفة العباد ومهمتهم تقتضي أن يستفيد الإنسان ـ ومن خلال الحرية التي منحت له ـ من جميع تلك السبل على أحسن ما يرام وأن يرغم أنف الشيطان وجنوده بالتراب، وأن يتوجّه نحو الله سبحانه مستعيناً بكلّ تلك النعم التي توفرت له، ومن المعلوم أنّ الاستفادة من تلك الطرق والوسائل لتحصيل هذا النوع من الهداية غير مشروط بأي شرط أو قيد، وأنّ الإرادة والمشيئة الإلهية تعلّقت بأن تضع كلّ تلك الوسائل تحت تصرّف جميع أفراد الإنسان واختيارهم.

■ **الهداية الخاصة:**

إنّ هذا النوع من الهداية يختصّ بمجموعة وطائفة خاصة من الناس الذين تشملهم العناية الإلهية الخاصّة، وهذه الطائفة ـ وكما قلنا ـ هي تلك المجموعة من

عباد الله الذين استغلّوا الهداية العامّة واستفادوا منها على أكمل وجه بحيث استنارت قلوبهم وأرواحهم بنور الهداية العامّة.

إنّ هذه الطائفة من الناس حينما استغلت الهداية العامّة ـ التكوينية والتشريعية ـ بالنحو الأكمل جعلت من نفسها محلًّا مناسباً لنيل الفيض الإلهي الخاص والرعاية الإلهية الخاصّة، وأن يشملها الإمداد الغيبي والتوفيق والتسديد الإلهي (الهداية الخاصة).

وهذه الحقيقة التي ذكرناها ـ وهي أنّ الهداية الخاصة تشمل تلك الطائفة من الناس الذين استفادوا من الهداية العامة بأحسن وجه ـ هي من الحقائق التي بيّنها القرآن الكريم في آيات متعدّدة، حيث قال في بعضها: ﴿... **إِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ**﴾[٨].

وفي آية أُخرى قال سبحانه: ﴿... **الله يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾[٩].

إنّ المراد من كلمة ﴿ **أَنَابَ**﴾ في الآية الأُولى و ﴿**يُنِيبُ**﴾ في الآية الثانية هو العودة والرجوع والالتفات إلى الله سبحانه بصورة متكرّرة، وأنّ هذا النوع من الهداية من نصيب من أصغى لنداء العقل وخضع واستجاب لنداء المرشدين والمصلحين الإلهيّين، ووضع نفسه في طريق الهداية الخاصّة طالباً من الله سبحانه المزيد من التوفيق والسداد والرعاية والعطف.

وإذا كان الملاك في شمول الهداية الخاصّة للإنسان هو استغلاله لطرق الهداية العامّة على أكمل وجه، فإنّ الملاك في الضلال والخذلان الإلهي هو الإعراض والعصيان والتمرّد على الهداية العامّة وعدم الاستفادة منها بالنحو المطلوب.

يقول سبحانه: ﴿ **فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ الله قُلُوبَهُمْ وَالله لايَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾[١٠].

وفي آية أُخرى يقول سبحانه: ﴿... **وَيُضِلُّ اللهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ**﴾[١١].



إنّ استفادة الجبر من قوله تعالى: ﴿**يُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ مبني على تصوّر وحدة الضلالة والهداية، بمعنى أنّهم تصوّروا أنّ لله سبحانه وتعالى نوعاً واحداً من الهداية والضلالة، وأنّها تختصّ بذلك الفريق الذي أراد الله له الهداية والرشاد ويُحرم منها الفريق الآخر، والحال أنّه يوجد هنا نوعان من الهداية:إحداهما عامّة، والأُخرى خاصة، وانّ الملازم للعدل الإلهي هو النوع الأوّل من الهداية، وأمّا النوع الثاني من الهداية (الهداية الخاصّة) فهو رهين ببعض الشروط التي من أهمها شرط الاستفادة من النوع الأوّل من الهداية واستغلالها بحيث يضع الإنسان نفسه أمام الرحمة والفيض الإلهي لكي تشمله الرعاية والهداية الخاصّة.

صحيح أنّ الله تعالى جعل كلا النوعين من الهداية في إطار مشيئته وإرادته، ولكن إرادته سبحانه ومشيئته لا تكون بدون ملاك وبلا جهة، بل ملاكها وجهتها هو وجود اللياقة والكفاءة والاستعداد اللازم في العبد الذي وصف في بعض الآيات بقوله تعالى: ﴿**أنابَ**﴾ و ﴿**يُنيبُ**﴾ ولا شك أنّ الحصول على هذا الاستعداد، وتلك اللياقة لا تتسنّى لكلّ إنسان مهما كان.

ولتوضيح فكرة الهداية الخاصة بنحو أتم وبصورة أجلى وأوضح نأتي بالمثال التالي:

لنفرض أنّ مجموعة من الناس قد وقفوا على مفترق طرق وأنّهم يبحثون عن مكان خاص يريدون الوصول إليه، فأرشدهم أحد الأشخاص العارفين بالطريق، وقال: خذوا هذا الاتجاه وبعد أن تصلوا إلى المكان الكذائي سوف تجدون هناك شخصاً آخر يدلكم على هدفكم النهائي.فقسم من الناس يتبعون إرشاد المرشد الأوّل، وقسم آخر لا يلتزمون بقوله. فالطائفة الأُولى الذين استناروا من الهداية الأُولى يستفيدون من الهداية الثانية بخلاف الطائفة الأُخرى الذين بقوا على عنادهم ولم يأخذوا بكلام هذا المرشد، فهؤلاء لا يصلون إلى هدفهم أبداً.«لأنّ العامل من غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزداده كثرة السير إلاّ بعداً»(١٢).

من هذا المثال يتّضح لنا أنّ الله سبحانه وضع الجميع ـ وطبقاً لمفاد الآيات ـ تحت الهداية العامّة فقال سبحانه: ﴿**إِنّا هَدَيناهُ السَّبيلَ**...﴾[١٣]. ﴿**وَهَدَيناهُ النَّجدَينِ**﴾[١٤].

ثمّ شاء سبحانه أن يفيض مرّة أُخرى على الذين أدركوا الطريق واهتدوا إلى الحق واستفادوا من الهداية العامّة، بفيض وعناية وهداية خاصة ليتسنّى لهم الوصول إلى قمة هرم الإنسانية، وقد عبّر سبحانه وتعالى عن تلك الحقيقة والنعمة الإلهية والفيض الرباني الخاص بقوله: ﴿**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى**﴾[١٥].

انطلاقاً من هذا الأصل نرى أنّ الله سبحانه وتعالى يعتبر الهداية إحدى ثمار ونتائج جهاد الإنسان وسعيه في طريق الله سبحانه حيث قال:﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾[١٦].

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى تعلّقت المشيئة والإرادة الإلهية أن تترك المنحرفين والضالّين ـ الذين اختاروا طريق الانحراف والضلالة بإرادتهم، وحرموا أنفسهم من الاستفادة من الهداية العامّة ـ لحالهم وهذا ما سبب ضلالهم وانحرافهم بصورة أشدّ، لأنّه كلّما توغّل الإنسان في الانحراف ازداد بعداً عن الحقّ، وهكذا كلّما خطا خطوة في طريق الانحراف فلا يزيده ذلك السير إلاّ بعداً عن الهدف الذي أراده الله له.

إذاً صحيح أنّ الله ﴿**يُضِلُّ مَن يَشَاءُ**﴾ ولكن مَن هم هؤلاء الذين يريد الله ضلالهم وعدم هدايتهم؟ القرآن المجيد يجيب عن هذا التساؤل قائلاً:﴿... **وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلّا الْفَاسِقِينَ**﴾[١٧]. وفي آية أُخرى: ﴿**فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ الله قُلُوبَهُمْ**...﴾[١٨].

نعم انّ الله قادر على أن يأخذ بأعناق الجميع إلى طريق الهداية والصراط المستقيم وأن يجبرهم على طي هذا الطريق حيث يقول سبحانه:﴿ **وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾[١٩].



ولكن في هذه الحالة لا يكون الإنسان إنساناً، بل يتحوّل إلى آلة ميكانيكية، لا تعمل بإرادتها ومشيئتها وإنّما عملها وحركتها تابع لإرادة العامل الفنّي المشرف عليها، فمتى شاء ضغط على زِرّ التشغيل فتعمل ومتى شاء أطفأها، وأنّها لا تملك القدرة على العصيان أو التمرّد أمام إرادة العامل القاهر لها، وكذلك يصبح الإنسان عاجزاً أيضاً عن الصمود أمام الغرائز الكامنة فيه، ولذلك سيضطر لتكييف نفسه مع تلك الغرائز والميول، وينظم حياته على أساسها حاله في ذلك حال النحل، أو دودة القز أو...

ولكن شاء الله تعالى أن يكون الإنسان إنساناً ومخلوقاً خاصاً؛ له إرادته ومشيئته واختياره وحريته الكاملة التي منحها الله تعالى له، ليتمكّن من خلال وضعها في الموضع المناسب أن ينطلق بنفسه إلى قمّة هرم الكمال والرقي الإنساني والسموّ المعنوي.

وفي الختام إذا أردنا أن نقرّب الفكرة بمثال عرفي يمكن لنا أن نشبه طريقة الخطاب القرآني في الآيات المذكورة، بطريقة مخاطبة المعلم لتلامذته حيث يقول لهم: أنا قد بيّنت لكم الدرس بصورة واضحة، وأزلت من أمامكم كلّ حالات الغموض والإبهام الموجودة في المادة، فما بقي عليكم إلاّ المثابرة والجدّ والدراسة على أحسن وجه، فمن يفعل منكم ذلك فسأمنحه الدرجة الكاملة، وأُفيض عليه عطايا أُخرى حسب إرادتي ومشيئتي.

فمن الواضح هنا أنّ المعلم قد ربط مسألة الفيض على الطالب أو عدم الفيض بإرادته، ولكنّه في نفس الوقت لاحظ صلاحيات الطالب ومواهبه واستعداداته ومدى استفادته من الجهود التي بذلها الأُستاذ في بيان الدرس وتوضيحه.

جعفر السبحاني
الحوزة العلمية ـ قم المقدّسة
السابع من رجب المرجب١٤٣٥ هـ

* هوامش البحث *

(١) الزمر: ١٨ .

(٢) إبراهيم: ٤.

(٣) النحل: ٩٣.

(٤) فاطر: ٨.

(٥) طه: ٥٠ .

(٦) الشورى: ٢.

(٧) الإسراء:٩ .

(٨) الرعد: ٢٧ .

(٩) الشورى: ١٣.

(١٠) الصف: ٥ .

(١١) إبراهيم: ٢٧.

(١٢) الأُصول الأصيلة للفيض الكاشاني: ١٤٨ .

(١٣) الإنسان: ٣.

(١٤) البلد: ١٠ .

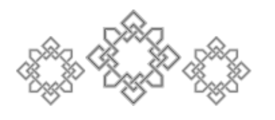
(١٥) محمد: ١٧ .

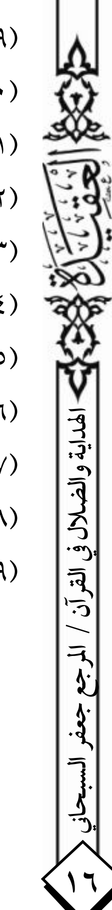
(١٦) العنكبوت: ٦٩.

(١٧) البقرة: ٢٦.

(١٨) الصف: ٥ .

(١٩) السجدة: ١٣.







- الحلقة الثانية -

السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان



تطرّقت الحلقة الأولى من هذا البحث إلى صور حديث الرزية وهو حديث طلب النبي صلى الله عليه وآله دواة وكتفاً ليكتب للأمّة ما يعصمهم من الضلال.

تتبّع المؤلف صور صدور الحديث في الصحاح والمسانيد وأوصلها إلى خمسة وعشرين صورة برواية أربعة من الصحابة، وتتبع مصادره إلى القرن العاشر الهجري.

وفي هذه الحلقة يستمر المؤلف في بحثه القيّم ويتطرّق إلى ذكر تبريرات القوم في تفسير الحديث والردّ عليها.

(*) سبق وأن نُشر هذا البحث في كتاب موسوعة ابن عباس للمؤلف، المطبوع من قبل مركز الأبحاث العقائدية.

وقفة عند الحديث :

لابدّ لنا من وقفة عند ذلك الحَدَث والحديث، لأنّه كان بداية تحوّل في تاريخ المسلمين، أسهم صنّاعه في زرع الفتنة والشقاق، فكان بمثابة رأس الحربة في إعلان تمرّد من بعض المسلمين على الإسلام ونبيّه. ولا زالت الأمة تعاني من آثار ذلك التمرد، وتكتوي بناره، وحتى في تمحيص أخباره.

فبدلاً من أن تكون سيرة الرسول صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هي المثلى يهتدي بها المسلمون، ولهم في سنّته قولاً وعملاً وتقريراً خير معين لكن بعضهم وللأسف تغلّبت عليهم رواسب جُبلوا عليها، ولم يقووا على التخلي عنها، حتى كانوا يقولون للرسول بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، كما جاء التنزيل مندّداً بهم، ثمّ طغت تلك الرواسب فصاروا يفصحون عنها حين يلقون إليه بقوارص الكلم.

فبدلاً من ﴿**أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْـمُفْلِحُونَ**﴾[1]. فإذا هم يردّون عليه بوقاحة ﴿**وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَـهُمْ**﴾[2].

والآن وقد سبق السيفُ العذَل، فما هو حقيقة موقف أولئك السادة القادة، هل كان ما صدر منهم عفوياً؟ أم عن سابق عنادٍ وتدبير؟ أم كان حدثاً عابراً فتزيّد فيه الرواة؟ أم كان عظيماً فلفّـه الضَباب فلم يستبن منه إلاّ وجهه الباهت؟ وذلك ما أجرى دموع ابن عباس حتى بلّ الحصباء.

ولكي نتلمس الإجابة الصحيحة على تلك التساؤلات (بنعم، أو لا) لابدّ من عرض شامل لمواقف فقهاء الحديث عن حَديث الرزية، خاصة منهم علماء التبرير، بدقة في الاستقراء، وأناة في الرويّة للمدارسة، وبمنتهى التجرّد والموضوعية، وبالتالي نعرف الجواب (بنعم، أو لا) فإنّ تلك اللفظتين المختصرتين تقتضيان كثيراً من البحث والتفكير قبل الإجابة لتلمس الحقيقة الثابتة الّتي لا لبس عليها ولا غبار، وعلى ضوئها توزن القيم والأقدار.



فلنقرأ ما قاله العلماء في ذلك الحديث:

مع علماء التبرير وقراءة بين السطور:

أقضّ حديث الرزية مضاجع العلماء بدءاً منذ عهد الرواة، وانتهاءاً بأصحاب الصحاح والسنن وسائر المصنفات، وإذا كان ابن عباس قال عنه الرزية كلّ الرزية، فإنّ كلمته تركت العلماء يخوضون كلّ مخاضة في سبيل تبرير ما صدر من بعض الصحابة، الّذين جعلوا لهم من الحصانة ما يرفعهم عن الإدانة، فنسج كلٌ على نوله بقوله وأتى بما عنده مكابرةً بحَوله وطَوله.

ولابدّ لنا من وقفة مع أولئك الّذين اشتدّوا مكابرة ومصادرة ليعرف القارئ مبلغ جهاد ابن عباس، وهو أشدّ الرواة أمراً، وأكثرهم ذكراً لحديث الرزية، نصرة لرسول الله ﷺ كما ينبغي به أن يعرف مَن هم أولئك النمط الّذين جاهدوه في الطريق المعاكس، فناصروا من عارض النبيّ ﷺ ولو على حسابه برد أمره في كتابه.

من هم علماء التبرير ؟

إنّهم كثيرون جداً، ولا يسع المقام استيفاء جميع ما قالوه، لكنا سنختار الواحد والاثنين نماذج من كلّ قرن، بدءاً من القرن الرابع ثمّ القرون الّتي بعده حتى القرن العاشر. ونترك الباقين وتركاضهم فهم من عاقلتهم، وعلى شاكلتهم، وفي سابلتهم.

فمن القرن الرابع: أبو سليمان حمد بن محمّد بن إبراهيم الخطابي البستي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ، وهو من ذرية زيد بن الخطاب ـ فيما يزعمون ـ وزيد هذا أخ لعمر بن الخطاب رجل المعارضة، ولا تخفى حمية النسب في أقواله، له تصانيف منها اعلام السنن في شرح صحيح البخاري، ومعالم السنن في شرح سنن أبي داود وكتب أخرى.

ومن القرن الخامس: أبو محمّد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ هـ صاحب التصانيف الكثيرة كالمحلى والإحكام والفصل

في الملل والنحل، ولسانه الجارح على حدّ سيف الحجاج كما وصفوه، يقال: إنّ جدّه يزيد كان من موالي يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب الأموي وأيضاً: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي الشافعي المتوفى سنة ٤٥٨هـ صاحب السنن الثلاث ودلائل النبوة وغير ذلك.

ومن القرن السادس: محمّد بن عليّ بن عمر المالكي المازري المتوفى سنة ٥٣٦هـ له عدة كتب منها المعلم بفوائد كتاب مسلم.

وأيضاً: القاضي عياض المالكي المتوفى سنة ٥٤٤هـ مؤلف كتاب الشفاء وغيره.

ومن القرن السابع: ابن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٠٦هـ صاحب كتاب النهاية في غريب الحديث وغيره.

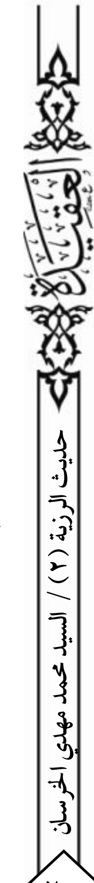
وأيضاً: محيي الدين النووي الشافعي المتوفى سنة ٦٧٧هـ صاحب المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج وكتاب الأذكار والأربعين حديثاً وغيرها.

ومن القرن الثامن: ابن تيمية الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ محبوساً بقلعة دمشق بأمر من علماء وحكام الوقت.

وأيضاً: إبراهيم بن موسى بن محمّد الغرناطي الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ له كتاب الإحكام والموافقات والإعتصام.

ومن القرن التاسع: شهاب الدين ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ له فتح الباري في شرح صحيح البخاري وغيره.

ومن القرن العاشر: شهاب الدين أحمد بن محمّد القسطلاني المتوفى سنة ٩٢٣هـ له إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري وغيره. وأخيراً من القرون المتأخرة نذكر ما قاله الدهلوي واللاهوري ومن المعاصرين العقاد والريّس.



ماذا قال علماء التبرير؟

- **أوّلاً: الخطابي:**

قال:

«إنّما ذهب عمر إلى أنّه لـو نصّ بما يزيـل الخلاف لبطلت فضيلة العلماء وعـدم الاجتهـاد ، حكاه عنه ابن حجـر في فتح البـاري»[٣].

وقال أيضاً:

«ولا يجوز أن يحمل قول عمر على أنّه توهم الغلط على رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أو ظن له غير ذلك ممّا لا يليق به بحال. لكنه لمّا رأى ما غلب على رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم من الوجع وقرب الوفاة مع ما اعتراه من الكرب، خاف أن يكون ذلك القول ممّا يقوله المريض ممّا لا عزيمة له فيه، فتجد المنافقون بذلك سبيلاً إلى الكلام في الدين».

كذا حكاه النووي عنه في شرح صحيح مسلم[٤]، وحكاه بلفظ آخر وتفاوت يسير في فتح الباري[٥]، فراجع.

مع الخطابي:

من المؤسف حقاً تضييع الوقت في ردّ مزاعمه في الدفاع عن عمه. وما ذكره من الاحتمالات الواهية فهي على عروشها خاوية. فما ذكره أولاً من أنّه لو نص النبيّ صلى الله عليه وآله بما يزيل الخلاف يبطل فضيلة العلماء ويعدم الاجتهاد، فليته أوضح مراده من فائدة بقاء الخلاف؟ وما قيمة فضيلة العلماء إذا هي لم ترفع الخلاف من بين الأمة؟

وليته استدل لنا على ترجيح الاجتهاد على النص النبوي؟

ما باله يعتذر برمّه وطمّه، ويجعل من منعه فضيلة تفوق أمر النبيّ ﷺ ـ الّذي لا ينطق عن الهوى ـ والّذي يضمن لأمته عدم الضلالة أبداً. فهل بعد هذا أعظم فائدة وعائدة؟!

ما أدري بماذا يجيب الخطابي وأنصاره عن المسائل الآتية:

١ ـ أليس كتاب النبيّ ﷺ بما يزيل الخلاف أولى بالاعتبار من عدمه وبقاء الخلاف بين الأمة يخوضون في الجهالة وحيرة الضلالة؟

ماذا يبتغي الخطابي وابن الخطاب من بقاء فضيلة العلماء؟ أليس فضيلتهم لهداية الأمة؟ فإذا كان كذلك فكتابه ﷺ يغني وهو أولى بالاتباع فلماذا منع منه عمر؟

ثمّ هل كان الخطابي يرى في عمه أنّه أعلم من النبيّ ﷺ بما يصلح الأمة؟ ولا أظن مسلماً يقول بذلك، فالنبيّ ﷺ حين أمر بالكتاب هل كان يعلم بذهاب فضيلة العلماء أو لا؟ والثاني باطل ومستلزم للكفر، وعلى الأوّل فلابدّ من علمه برجحان مصلحة الكتابة على فضيلة العلماء دون العكس، لأنّه يستلزم أمر النبيّ ﷺ بالمرجوح وترك الراجح، وهذا ممنوع من النبيّ لعصمته وتسديده بالوحي وطلبه الأصلح للأمة.

ثمّ هل كان أمر النبيّ ﷺ من عند نفسه أو من عند ربّه، والأوّل مدفوع بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْـهَوَى** ﴾ (٦)، والثاني مسموع لقوله تعالى: ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** ﴾ (٧)، و﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ** ﴾ (٨)، و﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي** ﴾ (٩).

وبعد هذا كلّه لو سلّمنا جدلاً أنّ الخطابي علم بمراد عمه عمر من منعه كتاب النبيّ ﷺ لأنّه يلغي فضيلة العلماء ويعدم الاجتهاد، فمن أين له أنّ كتابه ﷺ سوف يشمل جميع الحوادث والأحكام. لأنّ نص الرسول ﷺ على شيء أو أشياء مخصوصة لا يبطل فضيلة العلماء ولا يعدم الاجتهاد، لأنّ الحوادث لا يمكن حصرها، فليعدم



الاجتهاد فيما نص عليه خاصة، ويبقى لاجتهادهم سائر المجالات الأخرى. وبهذا كان تعقّب ابن الجوزي للخطابي فيما حكاه عنه ابن حجر حيث قال: وتعقبه ابن الجوزي: بأنّه لو نص على شيء وأشياء لم يبطل الاجتهاد، لأنّ الحوادث لا يمكن حصرها.

هذا كلّه فيما ذكره أوّلاً. وأمّا ما ذكره ثانياً:

١ - لماذا لا يجوز أن يحمل قول عمر على أنّه توهم الغلط الخ؟ وقوله: هَجَر، أهجر، يهجر... إلى غير ذلك، من ألفاظ الهجر الّتي فاه بها عمر، كلّها أو بعضها تدل على أنّ مراده ذلك.

٢ - وما المراد من قوله: «لمّا رأى ما غلب رسول الله صلى الله عليه وآله»؟ فهل مراده أنّ الوجع غلب عليه حتى سلبه اختياره ـ والعياذ بالله ـ فان كان ذلك فهذا ما فرّ منه واعتذر عنه لكنه وقع فيه. وإن أراد غلبته على جسمه كاصفراره ونحو ذلك ممّا يورثه المرض في بدن صاحبه، فليس في ذلك شيء يخشى منه ممّا خاف منه الخطابي وعمّه. وليس ذلك بمانع من إجراء أيّ حكم من الأحكام، والّذي يبدو لي أنّ مراد الخطابي هو الأوّل وشاهد ذلك قوله: «خاف أن يكون ذلك القول ممّا يقوله المريض ممّا لا عزيمة له فيه» وهل معنى (ما لا عزيمة له فيه) سوى الهجر والهذيان ويعني صدور ما لم يرد فعله ويعزم عليه. هذا هو المعنى الحرفي والعرفي للعزيمة، وهو نفس المعنى اللغوي الّذي يعني لم تكن له الإرادة المؤكدة المتقدمة لتوطين النفس على ما يرى فعله أو الجد في الأمر. وهذا الوجه يدفعه ظاهر الأمر في الإلزام، وما أمره بإحضار الدواة والكتف إلاّ كسائر أوامره الوجوبية، خصوصاً بعد بيان النفع المترتب عليه، وهو عصمة الأمة من الضلالة إلى الأبد.

٣ - ما معنى قوله: «فيجد المنافقون بذلك سبيلاً... الخ» إذ ليس الموجب لكلام المنافقين هو قرب الوفاة منه صلى الله عليه وآله ولا ما اعتراه من الكرب كما يقول الخطابي، بل إن حال المنافقين كانت معلومة لديه أيام حياته، ومعرفته بالكثير منهم وقد نزل

القرآن في التحذير منهم. وقد آذوه يوم رجع من غزاة تبوك فآذوه في نفسه وآذوه في أهله، وتقاعدوا عنه، وتقاعسوا متخاذلين ومخذلين كلما أراد الغزو. فهل كان يومئذ قرب وفاة؟ وهل كان مرض؟ أو هل كان اعتراه كرب ؟

٤ – ولو سلمنا أنّ المنافقين كانوا يجدون سبيلاً، فمن أين للخطابي وأضرابه إثبات علم عمر بذلك، وإذا قالوا أدركه بفطنته ففي بقية الصحابة الحاضرين يومئذ من فاقه فطنة وعلماً وحكماً وفهماً، لماذا لايدرك أُولئك ما أدركه عمر؟ فإن هم سكتوا لعلمهم أنّه ليس لهم حقّ الاعتراض فكان على عمر مثل ذلك.

٥ – ثمّ يا ترى ما هو موقف الخطابي من اعتراف عمر بمراده، وهو يدفع ما قاله هو وغيره من علماء التبرير فانتظر، وسنوافيك به، حينئذٍ ستجده يعترف بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما أراد عليّاً للأمر فمنعه هو من ذلك.

- **ثانياً: ابن حزم الظاهري :**

ذكر ابن حزم في كتابه الإحكام في أصول الأحكام في جملة كلامه في إبطال القياس في أحكام الدين قارب في بعضه وسدّد، وشذّ في بعضه وأبعد، ومهما يكن فقد ذكر حديث الرزية وعقبه بقوله:

«هذه زلّة العالم الّتي حذّر منها الناس قديماً، وقد كان في سابق علم الله تعالى أن يكون بيننا الاختلاف، وتضلّ طائفة وتهتدي بهدى الله أخرى، فلذلك نطق عمر ومن وافقه بما نطقوا به، ممّا كان سبباً إلى حرمان الخير بالكتاب الّذي لو كتبه لم يُضل بعده. ولم يزل أمر هذا الحديث مهماً لنا، وشجىً في نفوسنا، وغصة نتألم لها وكنا على يقين من أنّ الله تعالى لا يدع الكتاب الّذي أراد نبيه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أن يكتبه فلن يضل من بعده دون بيان، فيحيا ـ كذا ـ من حيّ عن بيّنة، إلى أن منّ الله تعالى بأن أوجدناه فأنجلت الكربة، والله المحمود.



وهو ما حدّثناه عبد الله بن يوسف ثنا أحمد بن فتح ثنا عبد الوهاب ابن عيسى ثنا أحمد بن محمّد ثنا أحمد بن عليّ ثنا مسلم بن الحجاج ثنا عبيد الله بن سعيد ثنا يزيد بن هرون ثنا إبراهيم بن سعد ثنا صالح ابن كيسان عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «قال لي رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في مرضه: ادعي أبا بكر وأخاك حتى اكتب كتاباً، فإني أخاف أنّ يتمنى متمنٍ ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والنبيّون إلاّ أبا بكر».

قال أبو محمّد ـ هو ابن حزم ـ هكذا في كتابي عن عبد الله بن يوسف، وفي أم أخرى (ويأبى الله والمؤمنون).

وهكذا حدّثناه عبد الله بن ربيع ثنا محمّد بن معاوية ثنا أحمد بن شعيب ثنا عبد الرحمن بن محمّد بن سلام الطرطوسي ثنا يزيد بن هارون ـ إلى آخر السند المتقدم ـ بمثله وفيه: «إنّ ذلك كان في اليوم الّذي بدئ فيه عليه السلام بوجعه الّذي مات فيه» بأبي هو وأمي.

قال أبو محمّد ـ هو ابن حزم ـ فعلمنا انّ الكتاب المراد يوم الخميس قبل موته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم بأربعة أيام ـ كما روينا عن ابن عباس يوم قال عمر ما ذكرنا ـ إنّما كان في معنى الكتاب الّذي أراد عليه السلام أن يكتبه في أوّل مرضه قبل يوم الخميس المذكور بسبع ليال، لأنّه عليه السلام ابتدأه وجعه يوم الخميس في بيت ميمونة أم المؤمنين، وأراد الكتاب الّذي قال فيه عمر ما قال يوم الخميس بعد أن اشتدّ به المرض، ومات عليه السلام يوم الاثنين، وكانت مدّة علته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم إثنى عشر يوماً، فصح أنّ ذلك الكتاب كان في استخلاف أبي بكر لئلا يقع ضلال في الأمة بعده عليه السلام.

فإنّ ذكر ذاكر معنى ما روي عن عائشة إذ سئلت من كان رسول الله مستخلفاً لو استخلف؟ فإنّما معناه: لو كتب الكتاب في ذلك»[١٠].

أقول: إلى هنا انتهت الحاجة من نقل كلامه الطويل العريض الّذي نفى فيه تقديم أبي بكر للخلافة قياساً على تقديمه للصلاة ـ كما يروي القياسيون ـ وقالوا به. حتى قال: «فيأبى الله ذلك، وما قاله أحد قط يومئذ، وانما تشبث بهذا القول الساقط المتأخرون من أصحاب القياس، الّذين لا يبالون بما نصروا به أقوالهم، مع أنّه أيضاً في القياس فاسد ـ لو كان القياس حقاً ـ لما بينا قبل، ولأن الخلافة ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها العربي والمولى والعبد والّذي لا يحسن سياسة الجيوش والأموال والأحكام والسير الفاضلة.

وأمّا الخلافة فلا يجوز أن يتولاها إلاّ قرشي صليبة عالم بالسياسة ووجوهها، وإن لم يكن محكماً للقراءة (؟) وإنّما الصلاة تبع للإمامة، وليست الإمامة تبعاً للصلاة فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس أن تقاس الإمامة الّتي هي أصل على الصلاة الّتي هي فرع من فروع الإمامة؟ هذا ما لا يجوز عند أحد من القائلين بالقياس».

وسيأتي عن ابن حزم أيضاً مثل ما تقدم من الكلام، وهناك يحاول اثباته بالقسم والأيمان وهذا من الطرافة بمكان.

وقفة مع ابن حزم:

من المضحك ـ وشرّ البلية ما يضحك ـ أن يكون مثل ابن حزم المتحرر من كثير الرواسب المقيتة عند قومه، وهو ينعى عليهم التقليد، ويعترف صريحاً بما هو الصحيح في أنّ قول عمر إنّما هو زلة العالم الّتي حُذّر الناس منها قديماً، ثمّ هو يكبو كبوة يقع فيها لوجهه حين يحسب أنّه زالت عنه دياجي الظلماء أن كشف له الغطاء بوجدانه حديث عائشة المزعوم، ولقد أغرب كثيراً حين زعم أنّ ذلك نص على خلافة أبي بكر،



فقد قال في كتابه الفِصَل: «فهذا نص جليّ على استخلافه عليه الصلاة والسلام أبا بكر على ولاية الأمة بعده»(١١). وكأنّه نسي أو تناسى بأنّ أبا بكر وقومه، ومن أتى بعده كلّهم لم يقولوا بالنص في أمر الخلافة، وإنّما قالوا بالاختيار، وما دعاهم إلى ذلك إلاّ الإضطرار، حيث لا نص ثابت عندهم.

وربما يفاجأ القارئ إذا وجد ابن حزم في كتابه جوامع السيرة يدين عملية المنع من إحضار الدواة والكتف فيقول:

«فلمّا كان يوم الخميس ـ قبل موته صلى الله عليه وآله بأربع ليالٍ ـ اجتمع عنده جمع من الصحابة فقال عليه السلام: (ائتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتاباً لاتضلون بعدي) فقال عمر بن الخطاب كلمة أراد بها الخير، فكانت سبباً لامتناعه من ذلك الكتاب فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد غلب عليه الوجع، وعندنا كتاب الله، وحسبنا كتاب الله. وساعده قوم حتى قالوا: أهجر رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال آخرون: أجيبوا بالكتف والدواة يكتب لكم رسول الله صلى الله عليه وآله كتاباً لا تضلون بعده، فساء ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وأمرهم بالخروج من عنده؟ فالرزية كلّ الرزية ما حال بينه وبين ذلك الكتاب، إلاّ أنّه لا شك لو كان من واجبات الدين ولوازم الشريعة لم يثنه عنه كلام عمر ولا غيره... اهـ».

هذا ما ذكره ابن حزم في جوامع السيرة(١٢)، ومرّ عنه ما ذكره في كتابيه الإحكام والفصل فبأيّهما يأخذ القارئ؟ وأيها هو الصحيح؟ وهل ذلك منه إلاّ استغفال لعقول الناس!؟ فالحديث الّذي زعم أنّه وجده فانجلت به الكربة فكأنّه عمي أو تعامى أنّ الحديث صورة ممسوخة لحديث الرزية، وليته كان كحديث الرزية في تظافر نقله لتتكافأ الكفتان، وينظر عند التعارض لأيهما الرجحان، وليختر هو معنى ذلك المزعوم، ثمّ كيف يخفى هذا على مَن سبقه ممّن خرّج الحديثين مثل مسلم وغيره؟ وسيأتي الكلام في ذلك مفصّلاً عند حديثنا عن عملية التزوير والمسخ، وسيقف

القارئ على قول ابن أبي الحديد المعتزلي وضعوه ـ البكرية - في مقابلة الحديث المروي عنه ﷺ في مرضه: (إئتوني بدواة وبياض أكتب لكم ما لا تضلون بعده أبداً)، فاختلفوا عنده وقال قوم منهم: لقد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله، وسيعود ابن حزم مرة أخرى إلى الحديث المزعوم يحاول اثباته بالأيمان؟

ويكفي في تزييفه أنّه لم يظهر يوم السقيفة حين كان أبو بكر أحوج إليه من كلّ ما احتج به، فأين كانت عائشة عن رواية ذلك؟ ولماذا لم تناصر أباها به في أحرج وقت كان محتاجاً لنصرتها بمثله؟

مضافاً إلى ما سيأتي من كشف حال رجاله فانتظر.

- **ثالثاً: البيهقي :**

في أواخر كتابه دلائل النبوة بعد ذكره لحديث الرزية بأسانيده إلى عليّ ابن المديني والحسن بن محمّد الزعفراني عن سفيان بن عيينة عن سليمان عن سعيد بن جبير قال قال ابن عباس: «يوم الخميس وذكر الحديث إلى قوله وسكت عن الثالثة أو قالها فنسيتها» ثمّ قال البيهقي: هذا لفظ حديث عليّ بن المديني وهو أتم، زاد عليّ قال سفيان: إنّما زعموا أراد أن يكتب فيها استخلاف أبي بكر. ثمّ قال البيهقي رواه البخاري ومسلم في الصحيح(١٣)...

ثمّ ذكر الحديث بسند آخر وصورة ثانية وفيه قال ـ ابن عباس -:

«لـمّا حُضر رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب، فقال النبيّ ﷺ: (هلمّوا أكتب لكم لن تضلوا بعده أبداً) فقال عمر: إن رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول الله ومنهم يقول ما قال عمر فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف عند رسول الله ﷺ قال النبيّ ﷺ: (قوموا).

قال عبدالله : فكان ابن عباس يقول: إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين



رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم».

ثمّ ذكر رواية البخاري له في الصحيح عن عليّ بن المديني وغيره. ورواية مسلم عن محمّد بن رافع وغيره عن عبد الرزاق. ثمّ قال:

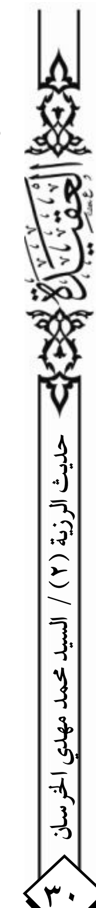
> وإنّما قصد عمر بن الخطاب بما قال التخفيف على رسول الله ﷺ حين رآه قد غلب عليه الوجع، ولو كان ما يريد النبيّ ﷺ أن يكتب لهم شيئاً مفروضاً لا يستغنون عنه لم يتركهم لاختلافهم ولغطهم لقوله تعالى: ﴿**بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ**﴾[١٤] كما لم يترك تبليغ غيره بمخالفة من خالفه ومعاداة من عاداه، وإنّما أراد ما حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم قبله أن يكتب استخلاف أبي بكر ثمّ ترك كتبته اعتماداً على ما علم من تقدير الله تعالى ذلك، كما همّ به في ابتداء مرضه حين قال: وارأساه، ثمّ بدا له أن لا يكتب وقال: يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر، ثمّ نبّه أمته على خلافته باستخلافه إياه في الصلاة حين عجز عن حضورها...

إلى آخر ما قال[١٥]، وكله من الدفع بالصدر.

وقد روى نفسه في سننه الكبرى في كتابة العلم في الصحف، حديث جابر:

> «انّ رسول الله ﷺ دعا بصحيفة في مرضه ليكتب فيها كتاباً لأمته لا يَضلون بعده ولا يُضِلون، وكان في البيت لغط وتكلم عمر فتركه»[١٦].

وهذا الّذي رواه بتر من آخره ما يدين عمر، ثمّ ذكر بعده في كتابة العلم في الألواح والأكتاف بسنده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس قال رسول الله ﷺ: (إئتوني باللوح والدواة والكتف والدواة لأكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً) قالوا: رسول الله ﷺ يهجر»[١٧].



مع البيهقي في دعاواه:

وتتلخص دعاواه في الأمور التالية:

١ - زعمه أنّ حديث عليّ بن المديني أتم لأنّه زاد قول سفيان إنّما زعموا أراد أن يكتب فيها استخلاف أبي بكر.

٢ - زعمه أنّ قصد عمر هو التخفيف على رسول الله ﷺ فقال الّذي قال.

٣ - زعمه أنّ النبيّ ﷺ أراد أن يكتب لهم ما هم مستغنون عنه.

٤ - زعمه بل كذبه على سفيان في حكايته قوله.

٥ - زعمه تنبيه النبيّ ﷺ لأمته على خلافة أبي بكر استخلافه إياه في الصلاة.

أمّا زعمه الأوّل أنّ حديث عليّ بن المديني أتم وقال: زاد عليّ قال سفيان: إنّما زعموا... الخ فهذا كذب وهراء ومحض افتراء، فحديث سفيان لقد رواه عنه خمسة عشر إنساناً كما مرّ في الصورة التاسعة، وكلهم من الحفاظ وأئمة الحديث، وكان عليّ ابن المديني واحداً منهم. وحديثه لم يقتصر على رواية البيهقي بأسانيده فقط، بل رواه عنه البخاري أيضاً وليس فيه هذه الزيادة[١٨]، كما لم ترد في أحاديث الرواة الآخرين عن سفيان فمن أين ألصق البيهقي بابن المديني هذه الزيادة؟

وأمّا زعمه الثاني أنّ عمر قصد التخفيف على رسول الله ﷺ. فينفيه ما سيأتي عن عمر نفسه من بيان قصده في منعه، ولو سلمنا جدلاً، فهل أنّ عمر كان أبصر بنفس النبيّ ﷺ منه بنفسه؟

وأمّا زعمه الثالث أنّ النبيّ ﷺ أراد أن يكتب لأمته ما هم مستغنون، مدفوع للحكمة الّتي بيّنها النبيّ ﷺ في كتابة ذلك الكتاب وهي قوله ﷺ: (لن تضلوا بعده أبداً) فإنّ ذلك يدل على احتياجهم إلى عاصم يعصمهم من الضلالة إلى الأبد، وليس من تأمين على السلامة والصيانة لهم غير كتابة ذلك.

ولو سلّمنا جدلاً ـ ولا نسلّم ـ صواب قول البيهقي أراد أن يكتب لهم ما هم

مستغنون عنه، فيلزم منه أن ينسب القائل بذلك إلى مقام الرسالة ما لايليق بها من العبث، حيث أنّ ذلك الكتاب لا يزيدهم فائدة ولا يعود عليهم بعائدة، وهو منافٍ للعصمة عند من يقول بها، ومناف للحكمة عند من لا يقول بها.

وأمّا ما استدل به على مقالته فهو مردود بعد أن انتفت الفائدة المتوخاة والّتي كان يعلمها صلى الله عليه وآله، حيث فتح عمر باباً واسعاً للطعن فيما يكتبه، ويدل على ذلك ما جاء في بعض صور الحديث ممّا رواه ابن سعد وغيره وفيه: فقال بعض من كان عنده: إنّ نبيّ الله ليهجر، قال: فقيل له: ألا نأتيك بما طلبت؟ قال: أو بعد ماذا؟ قال: فلم يدع به(١٩).

وأمّا زعمه الرابع أنّ سفيان حكى عن أهل العلم قبله. فهذا كذب على سفيان، وما روي عن سفيان على اختلاف صور نسخه الخمس عشرة حسب عدد الرواة عنه فلم يأت في واحدة منها انّ سفيان حكى ذلك عن أهل العلم قبله. وإنّما الوحيد الّذي روى ذلك عنه فيما أعلم ـ هو البيهقي ـ ومهما يكن فان الّذي حاول إثباته من الكتابة باستخلاف أبي بكر فقد مرّ الجواب عنه في رد ابن حزم فراجع.

وأمّا زعمه الخامس أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نبّه أمته على خلافة أبي بكر باستخلافه إياه في الصلاة فيكفي في دحض ما زعمه ما قاله ابن حزم في كتابه الإحكام آنفاً ـ وقد مرّ نقل ذلك عنه قبل هذا فراجع ـ مضافاً إلى قوله: واحتجوا باجماع الأمة على تقديم أبي بكر إلى الخلافة، وان ذلك قياس على تقديم النبيّ صلى الله عليه وآله له إلى الصلاة... وهذا من الباطل الّذي لا يحل، ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلاّ انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قدّمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من عليّ. لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد استخلف عليّاً على المدينة في غزوة تبوك وهي آخر غزواته عليه السلام فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيهما الصلاة والأحكام أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها... إلى آخر ماذكره من مناقشة(٢٠).

• **رابعاً: المازري :**

قال:

إنّما جاز للصحابة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمره لهم بذلك؛ لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب، فكأنه ظهرت منه قرينة دلت على أنّ الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار، فاختلف اجتهادهم، وصمم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بأنه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قال ذلك عن غير قصد جازم، فظهر ذلك لعمر دون غيره.

هكذا حكاه النووي في شرح صحيح مسلم، وابن حجر في فتح الباري، والقسطلاني في المواهب اللدنية، والبدر العيني في عمدة القارئ[٢١]، وغيرهم.

مع المازري:

يتلخص اعتذار المازري في النقاط التالية:

١ - اختلاف الصحابة في امتثال أمر النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما كان لأنّ الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار.

٢ - تصميم عمر على الامتناع لما قام عنده من القرائن بأنّه صلى الله عليه وآله قال ذلك عن غير قصد جازم.

٣ - ظهور ذلك لعمر دون غيره؟

وبين النقطة الأولى والنقطة الثالثة نحو تضاد، إذ إنّ عمر هو الّذي ظهر له أنّ الأمر عن غير قصد جازم، وهذا مختص به دون غيره كما يزعم المازري، ويعني ذلك أنه خفي على الآخرين، وإذا كانوا كذلك فما بالهم يختلفون في امتثال الأمر ما دام لم يظهر لهم ما ظهر لعمر دون غيره، ثمّ إنّ قول المازري: «عن غير قصد جازم» يعني



ترك الباب مفتوحاً أمام الصحابة فمن شاء أن يمتثل امتثل ومن شاء تخلف، لأنّ الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار وهذا ما أكده بقوله: «عن غير قصد جازم» والآن لنا أن نسائله.

١ - ما معنى بيانه ﷺ لمصلحة الحكم الشرعي من أمره بقوله: (لا تضلون بعدي أبداً). فلو كان على سبيل الاختيار فمن شاء فعل ومن شاء ترك، لما ترتب أمر العصمة من الضلالة لهم جميعاً، بل كان يختص ذلك بمن امتثل ويحرم منه من خالف، ولما كان الخطاب للجميع فلابدّ أنّه ﷺ توخى هداية الجميع وبذلك تتم فائدة العصمة من الضلالة وإلاّ فلا.

٢ - ما معنى قوله ﷺ في آخر الحديث: (قوموا عني)، وذلك يعني طردهم عنه ولو كان أمره الأوّل عن غير قصد جازم وليس على التحتم، بل على الاختيار لما كان لطردهم عنه معنى، وان تنطّع متنطع فقال: «انّ طردهم عنه إنّما كان بعد تنازعهم ولغطهم فتأذى بذلك فقال: (قوموا عني) ». وهذا لا يدل على الوجوب في الامتثال. هنا نقول له انّ ذلك النزاع هو وحده كاف في الدلالة على لزوم الأمر، وإلاّ لو كان الأمر اختيارياً لما حدث النزاع ولما استلزم الطرد.

٣ - ما معنى قول عمر «حسبنا كتاب الله»؟ أليس يدلّ على فهمه أمر النبيّ ﷺ أنه كان للوجوب فأراد دفع من يقوم بالامتثال عنه، وإسقاط حجة قول النبيّ ﷺ بالكلية. ولو لم يكن فهم لزوم الامتثال لما احتاج إلى قوله: «حسبنا كتاب الله».

٤ - ما معنى بكاء حبر الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنه وقوله: «الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين كتابة الكتاب»؟ أليس يدل ذلك على فوات أمر عظيم وخطير، وله أثر كبير في حياة الأمة فاستدعى فواته ذلك البكاء حتى يبلّ دمعه الحصى. ولو كان الفائت أمراً اختيارياً لما لزم ذلك البكاء؟ ولما لزم التعبير عنه بـ(الرزية كلّ الرزية) ولعيب عليه ذلك التوجع والتفجع، فكم هناك من أمور مندوبة وأحكام

مستحبة تركها الناس في أيامه، بل وحتى تغيير بعض الفرائض فلم ينعها ولم يذكر عنه أنّه بكى لها، ولم ينقل التاريخ عنه أنّه عبّر عن فوت واجب آخر بأنه رزية فضلاً عن المندوب.

٥ – وأخيراً من أين للمازري إثبات فهم عمر دون غيره بأنّ أمر النبيّ ﷺ كان عن غير قصد جازم، وهذا لا يعلم إلاّ من قبل عمر نفسه، ولم يرد عنه في ذلك شيء.

ثمّ إنّ ما ذهب إليه المازري لم يتابعه عليه أحد يعتد به ـ فيما أعلم ـ إلاّ رجل واحد من المتأخرين هو السيد عبدالرحيم الطهطاوي[٢٢].

أمّا باقي أعلام قومه كالقاضي عياض والقرطبي وابن حجر وغيرهم فقد ذهبوا إلى عكس ما قاله المازري وقالوا بان عمر فهم الوجوب، وإنّما قال الّذي قاله إنكاراً على من تخلف عن الامتثال، وستأتي مقالاتهم التافهة وما أسسوه من مقدمات لنتائجهم المردودة وقياساتهم الباطلة..

- **خامساً: القاضي عياض:**

قال: في كتاب الشفاء:

> فصل: فإن قلت: قد تقررت عصمته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في أقواله في جميع أحواله وأنّه لا يصح منه فيها خُلفٌ ولا اضطراب في عمد ولا سهو ولا صحة ولا مرض ولا جدّ ولا مزح ولا رضىً ولا غضب، ولكن ما معنى الحديث في وصيته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم...

ثمّ ذكر حديث الكتف والدواة بسنده إلى قوله:

> فقال بعضهم: انّ رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قد غلبه الوجع... الحديث.



ثمّ قال:

وفي رواية: (إئتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعدي أبداً) فتنازعوا فقالوا: ما له أهجر استفهموه ، فقال: (دعوني فإنّ الّذي أنا فيه خير).

وفي بعض طرقه:

إنّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: يَهجَر.

وفي رواية هجر، ويُروى:

أهُجراً. وفيه فقال عمر: إنّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قد اشتد به الوجع، وعندنا كتاب الله حسبنا، وكثر اللغط فقال: (قوموا عني).

وفي رواية:

واختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كتاباً، ومنهم من يقول ما قال عمر.

قال أئمّتنا: في هذا الحديث النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم غير معصوم من الأمراض وما يكون من عوارضها من شدة الوجع وغشي ونحوه ممّا يطرأ على جسمه، معصوم أن يكون منه من القول أثناء ذلك ما يطعن في معجزته، ويؤدي إلى فساد في شريعته من هذيان واختلال كلام.

وعلى هذا لا يصح ظاهر رواية من روى في الحديث هَجَرَ إذ معناه هذي يقال هَجَرَ هجراً إذا هذى وأهجر هجراً إذا أفحش وأهجر



تعدية هَجَرَ، وانما الأصح والأولى أهَجَرَ على طريق الأنكار على من قال لا يكتب، وهكذا روايتنا فيه في صحيح البخاري من رواية جميع الرّوات في حديث الزهري المتقدم، وفي حديث محمّد بن سلام عن ابن عيينة، وكذا ضبطه الأصيلي بخطه في كتابه وغيره من هذا الطريق، وكذا روينا عن مسلم في حديث سفيان وعن غيره، وقد تحمل عليه رواية من رواه هَجَرَ على حذف ألف الاستفهام، والتقدير أهجر، أو أن يحمل قول القائل هجراً أو أهَجَرَ دهشةً من قائل ذلك وحيرة لعظيم ما شاهد من حال الرسول ﷺ وشدة وجعه وهو المقام الّذي اختلف فيه عليه، والأمر الّذي همّ بالكتاب فيه حتى لم يضبط هذا القائل لفظه وأجرى الهُجر مجرى شدة الوجع، لا أنّه اعتقد أنّه يجوز عليه الهجر، كما حملهم الإشفاق على حراسته والله يقول: ﴿ **وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ**﴾ (٢٣) ونحو هذا، وأمّا على رواية أهجُراً وهي رواية أبي إسحاق المستملي في الصحيح في حديث ابن جبير عن ابن عباس من رواية قتيبة فقد يكون هذا راجعاً إلى المختلفين عنده صلّى الله عليه (وآله) وسلّم ومخاطبةً لهم من بعضهم أي جئتم باختلافكم على رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وبين يديه هجراً ومنكراً من القول، والهُجر بضم الهاء الفَحش في المنطق.

وقد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد أمره لهم صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أن يأتوه بالكتاب فقال بعضهم: أوامر النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم يفهم إيجابها من ندبها من إباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله ﷺ لبعضهم ما فهموا أنّه لم تكن منه عزمة، بل أمر ردّه إلى اختيارهم، وبعضهم لم يفهم ذلك

فقال: استفهموه، فلمّا اختلفوا كفّ عنه إذ لم يكن عزمة ولـمّا رأوه من صواب رأي عمر.

ثمّ هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر إمّا إشفاقاً على النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم من تكليفه في تلك الحال إملاء الكتاب وأن تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال إنّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم اشتدّ به الوجع.

وقيل: خشي عمر أن يكتب أموراً يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى أنّ الأرفق بالأمة في تلك الأمور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب، فيكون المصيب والمخطئ مأجوراً.

وقد علم عمر تقرّر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ [٢٤] وقوله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: (أوصيكم بكتاب الله وعترتي). وقول عمر: حسبنا كتاب الله، ردٌ على من نازعه لا على أمر النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم.

وقد قيل: إنّ عمر خشي تطرّق المنافقين ومَن في قلبه مرض ما كتب في ذلك الكتاب في الخلوة وأن يتقولوا في ذلك الأقاويل، كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك.

وقيل: إنّه كان من النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم لهم على طريق المشورة والاختبار هل يتفقون على ذلك أم يختلفون فلمّا اختلفوا تركه.

وقالت طائفة أخرى: إن معنى الحديث انّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كان مجيباً في هذا الكتاب لما طُلب منه، لا أنّه ابتداء بالأمر، بل

اقتضاه منه بعض أصحابه فأجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل الّتي ذكرناها.

واستدل في هذه القصة بقول العباس لعليّ: انطلق بنا إلى رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم فإن كان الأمر فينا علمناه، وكراهة عليّ هذا، وقوله: والله لا أفعل... الحديث.

واستدل بقوله: (دعوني فإنّ الّذي أنا فيه). أي الّذي أنا فيه خير من إرسال الأمر وترككم وكتاب الله وأن تدعوني ممّا طلبتم، وذكر أنّ الّذي طلب كتابة أمر الخلافة بعده وتعيين ذلك(٢٥).

أقول: هذا كلّ ما ذكره في هذا الفصل من كتابه الشفاء وليس فيه من النافع إلاّ شفى ـ القليل ـ إذ هو إمّا تكرار للسابقين أو تلفيق المتخرصين. ولابدّ لنا من محاسبته على بعض ما ذكره ممّا لم يُسبق إليه من وجوه الاحتمالات والتمحلات وإنّما نقلناه بطوله لأن جماعة ممّن على شاكلته تبعه على رأيه فإنهم بين من نقل جميع كلامه كما صنع النويري في نهاية الإرب(٢٦)، ومنهم من لخصه كالقرطبي ولخص من تلخيصه ابن حجر في فتح الباري(٢٧) كما سيأتي تلخيصه.

مع القاضي عياض:

لقد كانت غاية محاولة القاضي هي تبرير ما صدر من عمر بن الخطاب في ذلك اليوم التعيس، يوم الخميس، ولكنها محاولة بائسة ويائسة. فهو استعرض:

أوّلاً: تحقيق الصيغة اللفظية الّتي كانت سبب الاختلاف، ثمّ التشكيك في تعيين قائلها وذلك من خلال ما ذكره من سياق الروايات المختلفة. حتى أنهاها إلى ثماني روايات كما يلي:

١ – فقال بعضهم: انّ رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قد غلبه الوجع.



٢ – وفي رواية: فتنازعوا فقالوا ما له أهجر استفهموه.

٣ – وفي بعض طرقه: إنّ النبيّ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَهجَرُ ـ (بفتحتين هكذا في النسخة المُعربة المطبوعة بإسلامبول سنة ١٣٠٤ هـ) –.

٤ – وفي رواية: هَجَر.

٥ – ويروى: أهَجرٌ.

٦ – ويروى: أهُجراً.

٧ – وفيه فقال عمر: إنّ النبيّ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قد اشتدّ به الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا وكثر اللغط.

٨ – وفي رواية: واختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قرّبوا يكتب لكم رسول الله صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كتاباً، ومنهم من يقول ما قال عمر.

أقول: وهذه الروايات الّتي أشار إليها تترك القارئ في حيرة من أمر القاضي، وكأنه يحاول التعتيم على الحقيقة، فيعرض لها دون بيان الصحيح منها، فهو يترك القارئ في دروب من المتاهات.

لكن الباحث الواعي لا يعدم الرواية الصحيحة بينها، وانّها هي الثالثة الّتي ورد فيها: «انّ النبيّ يَهجَر» وما تحريكه لها بفتحتين إلاّ نحو من التعتيم المتعمد، لأن الصحيح «يَهجُر» فانها من باب (نصر ينصر) وتحريكها بفتحتين يخرجها عن المعنى الأصلي للكلمة، وانحراف بمسارها الصحيح، وذلك انّ القراءة بفتحتين تكون بمعنى هجرك الشيء، أي تركه كما نصت على ذلك بعض قواميس اللغة. ولكن ذلك لم يعجب الملا علي القاري شارح كتاب القاضي المذكور فقال في المقام: «يَهجِر» بكسر الجيم مع فتح أوّله بتقدير استفهام إنكار(؟).

وهذا من غرائب الأغراب في مسائل الإعراب، وإنّما حدث بعد زمان الحديث والحدث، تبريراً لمواقف المعارضة عند الحساب.

أمّا الّذي قلناه أنّه الصحيح وهي الرواية الثالثة فقد ذكرها القاري وقال هو الموجود في مستخرج الإسماعيلي من طريق ابن خلاد عن سفيان. كما ذكرها غيره[٢٨] وسيأتي مزيد بيان عن ذلك في محله إن شاء الله.

ثانياً: استعرض ما قاله أئمّته في الحديث. ولا يعنينا معرفة أئمّته بأعيانهم سواء كانوا هم المالكية، أو الأشعرية، أو أهل السنّة والجماعة كما ذكرهم شارح كتابه الملا عليّ القارئ الحنفي.

والّذي يعنينا أن نعرف ماذا قالوا؟ لم يأتوا بشيء جديد، ولم يخرجوا عن إطار التبرير وإن باؤا بإثم التزوير. فكلّ ما مخض سقاؤهم أنّ الروايات المختلفة آنفة الذكر يجب تخريجها على نحو الاستفهام الإنكاري، ولم يخرج عن تلك الروايات، إلاّ الرواية الثالثة الّتي لم يذكر لهم فيها رأياً ولم يعلّق عليها هو بشيء، لكنّ شارح كتابه لم تفته المشاركة في الحلبة، فحشرها مع سابقها ولاحقها فعلّق عليها بقوله: بتقدير استفهام إنكار..



ثالثاً: ذكر اختلاف العلماء في معنى الحديث، فذكر أربعة آراء كلّها تدور في فلك التبرير:

أوّلها: إنّ الأوامر إذا اقترنت بقرينة تخرجها من الوجوب إلى الندب والإباحة، فلعلّه ظهر من قرائن قوله صلى الله عليه وآله لبعضهم ما فهموا منه أنّه لم يكن عزمة، وبعضهم لم يفهم ذلك فقال: استفهموه، فلمّا اختلفوا كفّ عنه إذ لم يكن عزمة، ولما رأوه من صواب رأي عمر.

وهؤلاء قالوا عن امتناع عمر إمّا إشفاقاً عليه صلى الله عليه وآله، وإمّا خشي أن يكتب أموراً يعجزون عنها فيحسون بالحرج في المخالفة، فرأى الأرفق بالأمة سعة الاجتهاد الخ.

ثانيها: إنّ عمر خشي تطرق المنافقين إلى أن يقولوا فيما كتب في ذلك الكتاب في الخلوة(؟) وأن يتقولوا الأقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك.

ثالثها: انّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما قال لهم ذلك عن طريق المشورة والاختبار ليراهم هل يتفقون أم يختلفون، فلمّا اختلفوا تركه.

رابعها: انّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مجيباً لما طُلب منه ولم يكن ذلك منه ابتداء، فأجاب رغبة الطالب، وكره غيره ذلك للعلل الّتي ذكرها في الرأيين الأوّل والثاني.

وفي كلّ هذه الآراء مواقع للنظر نذكر بعضها:

أمّا الأوّل وهو احتمال وجود قرينة في المقام عرفها بعضهم ولم يعرفها آخرون، فهو من واهي الاحتمالات وقد مرّ مثله والجواب عنه فراجع ما مرّ عن المازري وقبل ذلك ما قلناه مع الخطابي.

وأمّا الثاني وهو إمّا احتمالاً أن يكون عمر أشفق على النبيّ صلى الله عليه وآله فمنع من امتثال أمرِهِ، فهذا من قبيل المثل (اكوس عريض اللحية) فكيف يكون مشفقاً عليه وهو يعلن ردّ أمره ويشغب عليه؟ وأين منه الشفقة وقد سمّاه رسول الله صلى الله عليه وآله مكلّبا. كما في حديث ابن عمر الّذي أخرجه الدارقطني في سننه قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض أسفاره فسار ليلاً فمرّوا على رجل جالس عند مقراة له[٢٩] فقال عمر: يا صاحب المقراة أولغت السباع الليلة في مقراتك؟ فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: (يا صاحب المقراة لاتخبره هذا مكلِّب، لها ما حملت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور)... اهـ»[٣٠].

أقول: والمكلِّب ـ بكسر اللام ـ معلم الكلاب للصيد، وبفتحها المقيّد ولما كان معروفاً بالغلظة والشدة، وإذا لاحاه بعض أهله اصطلم أذنه شبّهه النبيّ صلى الله عليه وآله بالمكلّب معلّم الكلاب، إذ لا يكون معلّمها إلاّ من هو أكلب منها لتخافه، فمن كان كذلك أين منه الشفقة المزعومة؟

وأمّا احتمال خشية تطرق المنافقين فيجدوا سبيلاً إلى الطعن فيما لو كتب صلى الله عليه وآله فهذا مرّ عن الخطابي ومرّ الجواب عنه. وأمّا تمثيله لتطرق المنافقين بادعاء الرافضة الوصية، فليس ادّعاؤهم من دون دعوى البكرية أنّه صلى الله عليه وآله أراد أن يكتب لأبي بكر

بالخلافة، بل ادّعاؤهم كان هو الحقّ الّذي لا مرية فيه، لأنّه قد اعترف بصحة دعواهم عمر بن الخطاب حين قال لابن عباس أراده رسول الله صلى الله عليه وآله للأمر فمنعته من ذلك.

وأمّا الثالث وهو الجديد ـ فيما أعلم ـ إذ لم يأت في زبر الأولين، وهو انّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال لهم على طريق المشورة والاختبار، هل يتفقون فيكتب لهم، أو يختلفون فيتركه، فلمّا اختلفوا تركه.

وصاحب هذا الرأي الفطير من الغباء بمكان، إذ تخيل أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وهو في أخريات أيامه بعد لم يعرف أصحابه معرفة تامة، وهو الّذي عايشهم طيلة ثلاثاً وعشرين سنة فلم يعرفهم وما كان عليه بعضهم من المخالفة له، وكأن تلك التجارب الّتي مرّت عليه في اختلافهم عند المشورة لم تترك في نفسه أثراً يذكر حتى احتاج إلى اختبارهم مرة أخرى؟

ألم يستشرهم في حرب بدر فكان منهم السامع المجيب، ومنهم المخذّل المريب الّذي يقول له: إنّها قريش ما ذلّت منذ عزّت.

ألم يستشرهم في أسارى بدر؟ فكان منهم من يرى قتل الأسارى، ومنهم من يرى أخذ الفداء حتى نزلت الآية فحسمت الموقف المترجرج وذلك في قوله تعالى: ﴿**حَتَّى إذا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً**﴾(٣١).

ألم يختلفوا عليه في وقعة أحد؟!

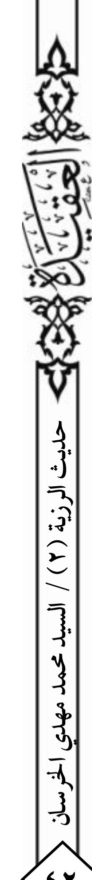
ألم يختلفوا عليه في وقعة الأحزاب؟!

ألم يختلفوا عليه في قضية بني النضير؟!

ألم يختلفوا عليه في صلح الحديبية؟!

ألم وألم؟ وكلّ ألمٍ فيها ألم!!

وأمّا الرأي الرابع ـ وهو كشف جديد كسابقه ـ ما أنزل الله به من سلطان، إذ يقول صاحبه أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن مبتدءاً بأمره، بل قال إئتوني أكتب لكم كتاباً لمن



طلب منه ذلك، واستدلّ على ذلك بقول العباس لعليّ: إنطلق بنا إلى رسول الله ﷺ فإن كان الأمر فينا علمناه، وكراهة عليّ هذا وقوله: لا أفعل... الحديث.

وهذا من الغرابة بمكان فإن قول العباس لعليّ ـ لو صح ـ إنّما كان صبح يوم الوفاة كان بعد حديث الرزية يوم الخميس بأربعة أيام، فكيف يكون هو السبب لتقديم الطلب ويكون النبيّ ﷺ مجيباً لا مبتدءاً، كما في تاريخ ابن الأثير وغيره فراجع.

- **سادساً: ابن الأثير الجزري:**

قال في كتابه النهاية: (هجر) ومنه حديث مرض النبيّ ﷺ: قالوا ما شأنه أهجر، أي اختلف كلامه بسبب المرض على سبيل الاستفهام، أي هل تغيير كلامه واختلط لأجل ما به من المرض، وهذا أحسن ما يقال فيه، ولا يجعل إخباراً فيكون إمّا من الفحش أو الهذيان، والقائل كان عمر ولا يظن به ذلك(٣٢).

التبرير الفطير عند ابن الأثير:

ليس من القسوة عليه ما وصفناه به، فهو إذ لم يأتنا بجديد من عنده، وكلّ ما بذله من جهده، أنّه اجترّ أقوال السابقين من علماء التبرير، واستحسن ذلك، وحيث مرّت بنا نماذج من أقوالهم وردّها، فلا نطيل الوقوف ثانياً عندها. إلاّ أنّ من حقنا أن نسأله لماذا ذكر الحديث أوّلاً مبهماً أسماء القائلين وهم جماعة. ثمّ صرّح أخيراً باسم عمر وهو مفرد؟ فهل كان عمر هو الجماعة؟ (كلّ عضوٍ في الروع منه جموع)؟

ولماذا قال أخيراً: ولايظنّ به ذلك؟ أليس ذلك من ابن الأثير هو التبرير الفطير، فلماذا لا يظن بعمر ذلك وهو رأس الحربة الّتي طعنت النبيّ ﷺ في فؤاده، إذ عارضه فلم يمكنه من بلوغ مراده.

فهل أنّ مقامه فوق مقام الرسول الكريم، فيجب أن يحترم ولو على حساب كرامة النبيّ صلى الله عليه وآله، اللّهم إن هذا الرد بهتان عظيم.

- **سابعاً: النووي:**

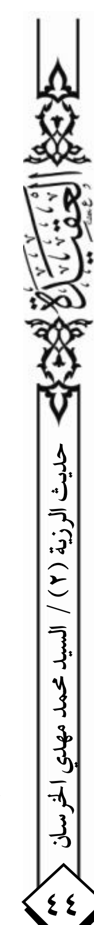
قال في شرحه صحيح مسلم بعد مقدمة في عصمة النبيّ صلى الله عليه وآله ممّا يخل بالتبليغ: وليس معصوماً من الأمراض والأسقام العارضة للأجسام ونحوها، ممّا لا نقص فيه لمنزلته ولا فساد لما تمهد من شريعته، وقد سحر صلى الله عليه وآله حتى صار يخيّل إليه أنّه فعل الشيء ولم يكن فعله، ولم يصدر منه صلى الله عليه وآله وفي هذا الحال كلام في الأحكام مخالف لما سبق من الأحكام الّتي قرّرها.

ثمّ قال: فإذا علمت ما ذكرناه فقد اختلف العلماء في الكتاب الّذي همّ النبيّ صلى الله عليه وآله به.

فقيل: أراد أن ينص على الخلافة في إنسان معين لئلا يقع نزاع وفتن.

وقيل: أراد كتاباً يبيّن فيه مهمات الأحكام ملخصة ليرتفع النزاع فيها، ويحصل الاتفاق على المنصوص عليه وكان النبيّ صلى الله عليه وآله همّ بالكتاب حين ظهر له أنّه مصلحة أو أوحي إليه بذلك، ثمّ ظهر أنّ المصلحة تركه أو أوحي إليه بذلك، ونسخ ذلك الأمر الأوّل.

وأمّا كلام عمر فقد اتفق العلماء المتكلمون في شرح الحديث على أنّه من دلائل فقه عمر وفضائله، ودقيق نظره، لأنّه خشي أن يكتب صلى الله عليه وآله أموراً ربّما عجزوا عنها واستحقوا العقوبة عليها لأنّها منصوصة لا مجال للاجتهاد فيها، فقال عمر: حسبنا كتاب الله لقوله تعالى: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ (٣٣) وقوله: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ (٣٤)، فعلم أنّ الله تعالى أكمل دينه فأمن من الضلال على الأمة، وأراد الترفيه على رسول الله صلى الله عليه وآله فكان عمر أفقه من ابن عباس (٣٥).



مع النووي:

لابدّ لنا من وقفة مع النووي!

أوّلاً: في المقدمة الّتي ذكرها في عصمة الرسول ﷺ في التبليغ وعدمها من الأمراض والأسقام العارضة للأجسام فقال في ذلك: وقد سحر صلّى الله عليه (وآله) وسلّم حتى صار يخيّل إليه أنّه فعل الشيء ولم يكن فعله، وقد اعتبر ذلك غير مضرّ برسالته.

فنقول له: إن ما ورد من أخبار القصّاص الجهال بأنه سحر حتى صار كيت وكيت لا يمكن التصديق بها، وإن رواها البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة وغيرها، فهي أشبه بحديث خرافة، ويكفي في ردّها جملةً وتفصيلاً قول الله تعالى حيث أنكر على الكفّار الظالمين قولهم:﴿ **وَقَالَ الظَّالِـمُونَ إِنْ تَتبِعُونَ إِلاّ رَجُلاً مَسْحُوراً**﴾ [٣٦] والمسحور هو الّذي خبل عقله، فأنكر الله تعالى ذلك. وذلك لا يمنع من جواز أن يكون بعض اليهود قد اجتهد في ذلك فلم يقدر عليه، فأطلع الله نبيّه على ما فعله، حتى استخرج ما فعلوه من التمويه، فكان ذلك دلالة على صدقه ومعجزة له.

قال ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد وقد ذكر الحديث عن عائشة فقال: «وقد اعتاص على كثير من أهل الكلام وغيرهم وأنكروه أشد الإنكار، وقابلوه بالتكذيب، وصنف بعضهم فيه مصنفاً مفرداً حمل فيه على هشام وكان غاية ما أحسن القول فيه ان قال غلط واشتبه عليه الأمر ولم يكن من هذا شيء، قال: لأن النبيّ ﷺ لا يجوز أن يسحر فإنّه يكون تصديقاً لقول الكفّار: ﴿ **إِنْ تَتبِعُونَ إِلاّ رَجُلاً مَسْحُورًا**﴾ [٣٧]، قالوا: وهذا كما قال فرعون لموسى: ﴿ **إِنِّي لأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُوراً**﴾ [٣٨]، وقال قوم صالح له: ﴿ **إِنَّمَا أَنْتَ مِنْ الْـمُسَحَّرِينَ**﴾ [٣٩]، وقال قوم شعيب له: ﴿ **إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْـمُسَحَّرِينَ**﴾ ، قالوا: فالأنبياء لا يجوز عليهم أن يسحروا، فإنّ ذلك ينافي حماية الله لهم وعصمتهم من الشياطين» [٤٠].

ثانياً: ما ذكره من اختلاف العلماء فذكر قولين:

أولهما: وهو الحقّ الّذي أباه عمر؛ لأنّه أعترف بعد ذلك أمام ابن عباس بأن رسول الله صلى الله عليه وآله أراد عليّاً للأمر فمنعته من ذلك فتبيّن المراد عندما تبين العناد.

وأمّا ثانيهما: فهو من نسج الخيال ولا نطيل فيه المقال لكننا نسأل النووي عن مزاعمه التالية:

١- قوله اتفق العلماء؟ فأين وقع؟ ومتى وقع؟ ثمّ كيف يزعم ذلك وهو الّذي سبق منه أن قال: «اختلف العلماء» في المراد من الكتاب، فهم حين اختلفوا في المراد كيف اتفقوا على أنّ الحديث من دلائل فقه عمر وفضائله ودقيق نظره لأنّه خشي أن يكتب أموراً... الخ وفهم عمر على زعمه لا يتفق مع أصحاب القول الأوّل ولم يرده عمر. وإنّما يتفق مع أصحاب القول الثاني فقط. فكيف يكون اتفاق مع هذا الاختلاف؟

٢- قوله: «إنّه من دلائل فقه عمر وفضائله ودقيق نظره». فكيف يزعم له ذلك ولازمه أن يكون عمر أبصر بمصلحة الأمة من نبيها؟ ولعل النووي يرى ذلك! ولكن لم يجرأ على البوح به فقال الّذي قال، ومهما كان عمر فليس يُصدّق زعم من يرى فيه أنّه خشي أن يكتب أموراً ربّما عجزوا عنها، لأنّ مبنى عذر النووي هو الخشية والاحتمال لا التحقق، ومع ذلك ربّما تكون النتيجة العجز ولربما لا تكون، ولو سلمنا جدلاً أنهم عجزوا عنها فهم معذورون و﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاّ وُسْعَهَا**﴾ (٤١).

ثمّ إنّ عمر لم يكن مسدّداً بالوحي ورسول الله صلى الله عليه وآله كان ينزل عليه الوحي، فهلا احتمل بدقيق نظره؟ ـ كما يحلو للنووي وصفه بذلك ـ أنّ ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله كان من أمر الوحي فهو مأمور بالتبليغ عند الإطاعة، فإذا هم عصوا تركهم وتركاضهم في الضلال فلماذا منع عمر من امتثال أمر رسول الله صلى الله عليه وآله؟

٣- كيف يكون عمر أفقه من ابن عباس لأنّه قال: «حسبنا كتاب الله». ومن المعلوم يقيناً أنّ الكتاب المجيد لم يتكفل ببيان جميع أحكام الشريعة بتفاصيلها، فخذ



مثلاً حكم فريضة الصلاة الّتي هي عمود الدين فلم يرد في الكتاب المجيد ما يبين جميع فروضها وأركانها وسائر أحكامها وسيأتي مزيد بيان حول عدم الاستغناء في الأحكام بالكتاب وحده، ولابدّ من أخذ السنّة معه.

ولنعد إلى تفضيل النووي لعمر على ابن عباس في فقاهته. ولنسأله أين كانت فقاهة عمر غائبة عنه يوم يقول لابن عباس: «قد طرأت علينا عُضَل أقضية أنت لها ولأمثالها»[٤٢].

وأين كانت فقاهته حين يقول له: «غص غواص»[٤٣].

فكيف يكون عمر أفقه من ابن عباس؟ وعمر هو القائل: «من كان سائلاً عن شيء من القرآن فليسأل عبد الله بن عباس»[٤٤]، وأين غابت عنه فقاهته يوم سئل عن مسألة فقال فيها، فقام إليه ابن عباس فساره فقال: يا أميرالمؤمنين ليس الأمر هكذا، فأقبل عمر على العباس ـ وكان عنده ـ فقال له: يا أبا الفضل بارك الله لك في عبد الله إنّي قد أمّرته على نفسي فإذا أخطأت فليأخذ عليَّ[٤٥]... إلى غير ذلك ممّا قاله عمر وغير عمر في علم ابن عباس.



ولا يفوتني تنبيه القارئ إلى أنّ النووي لم يكن بدعاً في قومه فله أمثال ابن بطال والقسطلاني من شرّاح البخاري الّذين يذهبون مذهبه فقد قالوا: وعمر أفقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن ولم يكتف ابن عباس به! ولا حاجة بنا إلى إبطال أقوال ابن بطال وغيره فهم في التزوير أبطال، ولكن لابدّ من وقفة قصيرة للموازنة بين فقه عمر وبين فقه ابن عباس، بعد معرفة معنى الفقه.

فأقول: لقد جاء في (المفردات في غريب القرآن الكريم) للراغب الأصبهاني، مادة: فقه: (الفقه): هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم... ويعني بذلك أنّ فقه الشيء يحتاج إلى جهد ذهني من الإنسان ليصل إلى فهم أمره، إمّا باستنباط من أمر، أو ظاهر نص يجده.

أمّا العلم فهو قد يحصل دون جهد وتفكير، وقد يحصل ببذل جهد أيضاً، فالفقه أخص من العلم، فكم من عالم ليس بفقيه، ولذلك قال علماء اللغة: الفقه هو الفهم، أي فهم حقيقة الشيء وإدراك معناه، ولهذا نفى الله تعالى الفقه عن الكفّار فقال: ﴿لَـهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (٤٦). وإذا عرفنا معنى الفقه وأنّه الفهم لحقيقة الأمر، فلنرجع إلى مقالة ابن بطال والنووي لنرى مَن هو الأفقه من الرجلين ابن عباس أو عمر؟

أيهما أفقه عمر أم ابن عباس؟

لا أريد استباق الشواهد الدالة على أفقهية ابن عباس وللحديث عنها مجال آخر. ولكن لابدّ لي من ذكر شاهد واحد يصلح للموازنة بين الرجلين وذلك ما أخرجه جملة من أئمّة الحديث ممّن لا يتهمون في نقله كابن الجوزي والحاكم والبيهقي وابن كثير وابن حجر والسيوطي وغيرهم.

عن عكرمة قال: قال ابن عباس: «دعا عمر بن الخطاب أصحاب النبيّ صَلَّىٰاللهُعَلَيهِوَآلِه فسألهم عن ليلة القدر؟ فأجمعوا على أنها في العشر الأواخر. فقلت لعمر: إنّي لأعلم وإنّي لأظن أيّ ليلة هي، قال: وأيّ ليلة هي؟ قلت سابعة تمضي أو سابعة تبقى من العشر الأواخر.

قال: ومن أين تعلم؟

قال قلت: خلق الله سبع سموات، وسبع أرضين، وسبعة أيام وإنّ الدهر يدور في سبع، وخلق الإنسان فيأكل(؟) ويسجد على سبعة أعضاء، والطواف سبع، والجبال سبع.

فقال عمر لقد فطنت لأمر ما فطنّا له.

وفي رواية أخرى عن ابن عباس قال: كنت عند عمر وعنده أصحابه فسألهم



فقال: أرأيتم قول رسول الله صلى الله عليه وآله في ليلة القدر التمسوها في العشر الأواخر وتراً أي ليلة ترونها؟ فقال بعضهم: ليلة إحدى وقال بعضهم: ليلة ثلاث، وقال بعضهم: ليلة خمس، وقال بعضهم: ليلة سبع، وأنا ساكت فقال: مالك لا تتكلم؟ قلت: إنك أمرتني أن لا أتكلم حتى يتكلموا. فقال: ما أرسلت إليك إلاّ لتتكلم فقلت: إني سمعت الله يذكر السبع، فذكر سبع سموات ومن الأرض مثلهن، وخلق الإنسان من سبع، ونبت الأرض سبع.

فقال عمر: هذا أخبرتني ما أعلم، أرأيت ما لم أعلم قولك: (نبت الأرض سبع) قال: قال الله (عزّ وجل): ﴿ **ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقّاً * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبّاً * وَعِنَباً وَقَضْباً * وَزَيْتُوناً وَنَخْلاً * وَحَدَائِقَ غُلْباً * وَفَاكِهَةً وَأَبّاً** ﴾[٤٧].

قال: فالأبّ ما أنبتت الأرض ممّا تأكله الدواب والأنعام ولا يأكله الناس.

قال فقال عمر لأصحابه: أعجزتم أن تقولوا كما قال هذا الغلام الّذي لم تجتمع شئون رأسه، والله إنّي لأرى القول كما قلت»[٤٨].

هذا شاهد واحد ممّا يرويه أصحاب الحديث ممّن لا يتهمون على عمر. ثمّ دع عنك ابن عباس فإنّه حبر الأمة وترجمان القرآن، وهلم إلى سائر الناس الّذين كانوا أعلم وأفقه من عمر باعترافه، وإليك جملة من اعترافاته:

١ - قال: «كلّ الناس أفقه منك يا عمر»[٤٩].

٢ - قال: «كلّ الناس أفقه من عمر» قالها في واقعتين[٥٠].

٣ - قال: «كلّ أحد أفقه مني قالها ثلاثاً»[٥١].

٤ - قال: «كلّ واحد أفقه منك حتى العجائز يا عمر»[٥٢].

٥ - قال: «كلّ واحد أفقه منك يا عمر»[٥٣].

٦ - قال: «كلّ الناس أعلم منك يا عمر»[٥٤].

٧ - قال: «كلّ الناس أعلم من عمر»[٥٥].

إلى غير ذلك من أقواله.

فكيف يمكن تصديق الزعم بأنّه في تصرفه الشاذ يوم الخميس وكلمته النابية في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله وأخيراً قوله حسبنا كتاب الله يكون أفقه من ابن عباس؟!

ولست في مقام المفاضلة ولكن أود تنبيه القارئ إلى أنّ ابن عباس كان قد حفظ المحكم على عهد النبيّ صلى الله عليه وآله. وعمر لم يحفظ سورة البقرة إلاّ في اثنتي عشرة سنة(٥٦).

ثمّ أليس عمر هو الجاهل والسائل من أبي واقد الليثي: «بأي شيء كان النبيّ صلى الله عليه وآله يقرأ في مثل هذا اليوم»(٥٧) ـ وكان ذلك يوم العيد ـ فمن كان يجهل ما كان يقرأه النبيّ في صلاة العيد كيف يمكن أن يُزعم له بأنّه أفقه من ابن عباس؟

اللّهم إنّ ذلك من أكبر الشطط والغلط.

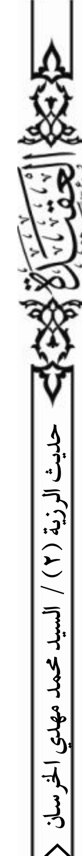
وأخيراً لا آخراً فقد أخرج البيهقي في شعب الإيمان، والضياء المقدسي في المائة المختارة والخوارزمي في الجامع عن إبراهيم التيمي قال: «خلا عمر ذات يوم فأرسل إلى ابن عباس فقال له: كيف تختلف هذه الأمة وكتابها واحد ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟

قال ابن عباس: إنّا أُنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وأنّه يكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن لا يعرفون فيم نزل، فيكون لكلّ قوم فيه رأي، وإذا كان كذلك اختلفوا...»(٥٨).

وأخرج أحمد في مسنده(٥٩)، والبيهقي في السنن الكبرى(٦٠) بعدة طرق: عن كريب عن ابن عباس أنّه قال له عمر: «يا غلام هل سمعت من رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أو من أحد من أصحابه إذا شك الرجل في صلاته ماذا يصنع؟

قال: فبينما هو كذلك إذ أقبل عبد الرحمن بن عوف قال فيم أنتما؟

فقال عمر: سألت هذا الغلام هل سمعت من رسول الله صلّى الله عليه (وآله)



وسلّم أو أحد من أصحابه إذا شك الرجل في صلاته ماذا يصنع؟ فقال عبد الرحمن: سمعت رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم يقول: (إذا شك أحدكم...) الحديث».

فعمر الخليفة وهو لا يعرف حكم الشك في الصلاة ـ وهي فريضة يأتي بها المسلم كلّ يوم خمس مرات ـ حتى يسأل عن حكم الشك فيها من ابن عباس وهو بعد غلام. ولم يكن عند ابن عباس في ذلك سماع في الحكم. كيف يكون هو أفقه؟

- **ثامناً: ابن تيمية:**

قال في كتابه منهاج السنّة بعد حكايته قول العلاّمة ابن المطهر الحلي في حديث الكتف والدواة فقال رداً عليه:

> والجواب أن يقال: أمّا عمر فقد ثبت من علمه وفضله ما لم يثبت لأحد غير أبي بكر، ففي صحيح مسلم عن عائشة عن النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أنّه كان يقول: قد كان في الأمم قبلكم محدّثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر (!؟).

قال ابن وهب: تفسير: (محدّثون ملهمون)... إلى آخر ما ذكره من سياق وشواهد على إلهام عمر بما لا ينفعه بل عليه أضرّ.

ثمّ قال:

> وأمّا قصة الكتاب الّذي كان رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم يريد أن يكتبه فقد جاء مبيناً في الصحيحين عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبابكر.

ثمّ ساق حديثاً آخر عن البخاري نحو ما سبق، وأتبعه بثالث:

عن مسلم عن عائشة وسئلت: من كان رسول الله صلى الله عليه وآله مستخلفاً لو استخلف؟ قالت: أبو بكر. فقيل لها: ثمّ مَن بعد أبي بكر؟ قالت: عمر. قيل لها: ثمّ مَن بعد عمر قالت: أبو عبيدة عامر بن الجراح ثمّ انتهت إلى هذا. ثمّ قال: وأمّا عمر فاشتبه عليه هل كان قول النبيّ صلى الله عليه وآله من شدة المرض أو كان من أقواله المعروفة، والمرض جائز على الأنبياء ولهذا قال: ما له أهجر، فشك في ذلك ولم يجزم بأنّه هجر، والشك جائز على عمر، فإنه لا معصوم إلاّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم، لاسيما وقد شك بشبهة، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان مريضاً فلم يدر أكلامه كان من وهج المرض كما يعرض للمريض، أو كان من كلامه المعروف الّذي يجب قبوله.

ولذلك ظن أنّه لم يمت حتى تبين أنّه قد مات، والنبيّ صلى الله عليه وآله قد عزم على أن يكتب الكتاب الّذي ذكره لعائشة، فلمّا رأى أنّ الشك قد وقع، علم أنّ الكتاب لا يرفع الشك فلم يبق فيه فائدة.

وعلم أنّ الله يجمعهم على ما عزم عليه، كما قال: (ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر).

وقول ابن عباس: إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وبين أن يكتب الكتاب، يقتضي أنّ هذا الحائل كان رزية، وهو رزية في حق من شك في خلافة الصديق أو اشتبه عليه الأمر، فإنه لو كان هناك كتاب لزال هذا الشك.

فأمّا من علم أنّ خلافته حقّ فلا رزية في حقه ولله الحمد.

ومن توهم أنّ هذا الكتاب كان بخلافة عليّ فهو ضال باتفاق عامة الناس من علماء السنّة والشيعة (؟). أمّا أهل السنّة فمتفقون على

تفضيل أبي بكر وتقديمه.

وأمّا الشيعة القائلون بأنّ عليّاً كان هو المستحق للإمامة فيقولون إنّه قد نُص على إمامته قبل ذلك نصاً جلياً ظاهراً معروفاً، وحينئذ فلم يكن يحتاج إلى كتاب.

وإن قيل: إن الأمة جحدت النص المعلوم المشهور فلأن تكتم كتاباً حضره طائفة قليلة أولى وأحرى.

وأيضاً فلم يكن يجوز عندهم تأخير البيان إلى مرض موته، ولا يجوز له ترك الكتاب لشك من شك، فلو كان ما يكتبه في الكتاب ممّا يجب بيانه وكتابته لكان النبيّ صلى الله عليه وآله يبيّنه ويكتبه ولا يلتفت إلى قول أحد فإنّه أطوع الخلق له، فعلم أنّه لما ترك الكتاب لم يكن الكتاب واجباً ولا كان فيه من الدين ما تجب كتابته حينئذٍ، إذ لو وجب لفعله.

ولو أنّ عمر اشتبه عليه أمر ثمّ تبين له أو شك في بعض الأمور فليس هو أعظم ممّن يفتي ويقضي بأمور، ويكون النبيّ صلى الله عليه وآله قد حكم بخلافها مجتهداً في ذلك، ولايكون قد علم حكم النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّ الشك في الحقّ أخف من الجزم بنقيضه، وكلّ هذا باجتهاد سائغ كان غايته أن يكون من الخطأ الّذي رفع المؤاخذة به(٦١)...

إلى آخر ما ذكره من تهويش وتشويش لا يسمن ولا يغني.

مع ابن تيمية:

وفي كلامه مواقع كثيرة للنظر نشير إلى بعضها:

أوّلاً: زعمه فضل عمر على الأمة بعد أبي بكر وانه كان محدّثاً ملهما؟ وهذا منطق علماء التبرير في كلّ زمان، ولكن لنا أن نسأل أين يغيب عنه ذلك الفضل والإلهام حين

تعتاص عليه الأمور، فلا يجد مخرجاً إلاّ عند الآخرين، فيلجأ إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وما أكثر المواطن الّتي قال فيها: «لو لا عليّ لهلك عمر»، و«لا أبقاني الله لمعضلة ليس لها أبو الحسن»؟

وأين يكون ذلك الفضل المزعوم والإلهام الموهوم حين تطرأ عليه العضل وهو لا يعرف لها مخرجاً، فيدعو ابن عباس فيقول له: «قد طرأت علينا عضل أقضية أنت لها ولأمثالها»؟

وخلّ عنك عليّاً وابن عباس فالأوّل باب مدينة علم النبيّ صلى الله عليه وآله، والثاني حبر الأمة، ولا غضاضة عليه لو رجع إليهما. ولكن كيف يفضل على جميع الأمة عدا أبي بكر، وهو دون مستوى الكثير الكثير من الصحابة وقد مرّت بنا أقواله الّتي قالها: «كلّ الناس أفقه منك يا عمر»(٦٢). وقوله الآخر: «كلّ أحد أفقه من عمر»(٦٣). لكن علماء التبرير يأبون ذلك لا عن حجة ولكن دفعاً بالصدر.

ثانياً: زعمه أنّ الّذي أراد أن يكتبه النبيّ صلى الله عليه وآله هو خلافة أبي بكر، وهذا قد مرّ مثله عند ابن حزم وغيره، فلا حاجة إلى الوقفة عنده طويلاً سوى إنّا نود أن نسأل ابن تيمية الّذي استدل بثلاثة أحاديث كلّها عن عائشة فالأوّل عن الصحيحين ثمّ الثاني عن البخاري وحده وهذا ما استدل به غيره أيضاً ومرّ ما عندنا فيهما، ولكن ما رأي علماء التبرير وابن تيمية منهم في الحديث الثالث الّذي رواه عن مسلم. وفيه ترشيح أبي عبيدة للخلافة من بعد عمر؟ فأين كان الرواة عنه يوم السقيفة لحسم النزاع بين المهاجرين والأنصار وأحسبه لم يختلق بعد، بل أحسبه من الموضوعات أيام النفرة بينها وبين عثمان حين كانت تقول: «اقتلوا نعثلاً فقد كفر»(٦٤)، ولو كان له أدنى نصيب من الصحة لذكر فيه عثمان بعد عمر لأنّه الّذي تولى الخلافة، وعلماء السلطان يروون في ترتيبهم ما ينسبونه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله في مثل ذلك.

ثالثاً: زعمه أنّ عمر اشتبه عليه الأمر، لماذا ذلك وهو صاحب الإلهام المزعوم



وأنّه لو كان من المحدّثين أحد في هذه الأمة لكان هو؟

ثمّ كيف يشتبه عليه قول النبيّ صلى الله عليه وآله هل كان من شدة المرض أو كان من أقواله المعروفة؟ فهل أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال مبهماً ومتمتماً؟ أو لم يقلها كلمة صريحة فصيحة (إئتوني بدواة وكتف لأكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعدي أبداً)؟ أين الكلام الّذي يوجب الاشتباه؟

ثمّ لماذا لم يشتبه ذلك على غير عمر ممّن حضر عنده؟ ولماذا أحصر عمر عندما اشتبه عليه الحال إلاّ أن يقول: «إنّ النبيّ ليهجر»؟

نعم كلّ ما يهدف إليه ابن تيمية هو تبرئة عمر من وزر الكلمة وإن تم ذلك على حساب قدسية النبيّ صلى الله عليه وآله وكرامته. ولكن الاعتذار باشتباه عمر لا يرفع عنه الوزر ما دام هو يقرّ لابن عباس بأنه عرف مراد الرسول صلى الله عليه وآله من الكتاب وأنّه أراد أن يكتب لابن عمه فمنع منه وفيما تقدم في الصورتين الثالثة والرابعة من صور الحديث ما يؤكد منعه عن معرفة بالمراد، وكان المنع منه عن سبق إصرار وعناد فراجع.

رابعاً: زعمه أنّ قول ابن عباس: «الرزية كلّ الرزية» إنّما هو في حقّ من شك في خلافة أبي بكر أو اشتبه عليه الأمر، فأمّا من علم أنّ خلافته حقّ فلا رزية في حقّه؟

ولنا أن نسأل ابن تيمية عن ابن عباس صاحب الكلمة هل كان شاكاً أو مشتبهاً عليه الأمر؟ أو كان عالماً بحقيقة خلافة أبي بكر؟ والثاني منفي لأنّه هو صاحب الكلمة وهو يتحدث عن نفسه ويعبر عن شعوره، إذن هو من الشاكين أو المشتبه عليهم الأمر في تحديد ابن تيمية. وإذا كان كذلك، فابن عباس غير مؤمن بحكم ما يرويه البخاري عن عائشة من حديث إرادة استخلاف أبي بكر

وفيه: يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر. فهل يقول بذلك ابن تيمية؟ وإذا قال بذلك فليعطف عليه كلّ من أبى خلافة أبي بكر من سائر الصحابة. ثمّ بعد ذلك ليبحث ابن تيمية وأضرابه عن حجة لإثبات عدالة جميع الصحابة خصوصاً من أبى

خلافة أبي بكر ولم يبايعه حتى مات مثل الزهراء وسعد بن عبادة، أو تخلّف عن البيعة إلى ستة أشهر كعليّ وجميع بني هاشم وآخرين من شيعته من الصحابة كما ستأتي أسماؤهم، أو يتخلّوا عن مقولة الصحابة كلّهم عدول.

خامساً: زعمه أنّ من توهم أنّ هذا الكتاب كان بخلافة عليّ فهو ضال باتفاق عامة الناس الخ. إذا كان هذا حكم ابن تيمية فيمن توهم ذلك، فما هو حكمه فيمن تيقن وقطع به؟ فهل يبقى ضالاً أم يزيد في عقوبته؟

ومهما يكن حكمه فإنا نقول له لقد حكمت على إمامك عمر بالضلالة من دون أن تشعر. لأنّ عمر كان يقول بذلك جازماً غير شاك ولا مرتاب، وقد اعترف به لابن عباس كما أشرنا إلى ذلك مراراً، وذلك من عمر اعتراف خطير يدمغ رؤوس علماء التبرير.

سادساً: زعمه اتفاق عامة الناس، وتلفيقه الاتفاق من أهل السنّة الذين يقولون بتفضيل أبي بكر وهذا لا كلام لنا فيه، ولكن هلمّ الخطب فيما زعمه اتفاق الشيعة معهم على أنّ الكتاب لم يكن بخلافة عليّ بتقريب أنّ الشيعة يقولون بالنصّ الجلي على عليّ قبل ذلك اليوم، فهو لا يحتاج إلى الكتاب يومئذ.

وهذا من مناوراته الخبيثة، وكأنّ تأكيد النص كتابة بعد أن كان شفاهاً ممنوع عقلاً أو شرعاً.

فليكن الشيعة وهم يذكرون النص السابق الجلي الظاهر ـ وهو بيعة يوم الغدير ـ وما سبقها منذ بدء الدعوة وما لحق بها، لكن لا مانع من تأكيد ذلك بالكتاب ليكون أقوى حجة في دفع الخصوم الّذين سوّلت لهم أنفسهم فنابذوه وأضبّوا على عداوته مع وجود النبيّ صلى الله عليه وآله بين ظهرانيهم.

ولماذا لا يكون الكتاب ـ لو تمّ ـ أقوى حجة وأظهر دليلاً وهو المتكفل بعصمة الأمة من الضلالة.



لكن عناصر الشغب الّذين أظهروا كوامن أحقادهم عرفوا أنّه لو تمّ الكتاب فلا يبقى لهم حساب، لذلك أصروا على التمرد والعناد، وعدم امتثال أوامر النبيّ صلى الله عليه وآله، وكانت الصلعاء والشوهاء منهم تخلفهم عن جيش أُسامة والنبيّ صلى الله عليه وآله ينادي: (أنفذوا جيش أُسامة، لعن الله من تخلف عن جيش أُسامة)[٦٥]، وما كان ذلك منهم إلاّ بعد أن تيقنوا انّ المراد بالكتاب هو خلافة عليّ، فألقحها ابن الخطاب فتنة عمياء حين قال كلمته الرعناء: «انّ النبيّ ليهجر» فنسف كلّ ما أراده النبيّ صلى الله عليه وآله، لذلك (غمّ) أغمي عليه من شدة الصدمة، ووقع الاختلاف والنزاع، فأفاق صلى الله عليه وآله وطردهم وقال: (قوموا عني).

ولمّا قال له بعض أهل بيته: ألا نأتيك بالّذي طلبت وإن رغمت معاطس؟ فقال: (أبعد الّذي قال قائلكم) هذا بعض ما في كلام ابن تيمية من شطط في القول وخطل في الرأي.

- **تاسعاً: الشاطبي:**

قال في كتاب الاعتصام:

> ولقد كان عليه السلام حريصاً على أُلفتنا وهدايتنا، حتى ثبت من حديث ابن عباس (رضي الله عنهما) أنّه قال: لمّا حُضر النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قال وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب ـ فقال: (هلمّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده) فقال عمر: انّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم غلبه الوجع وعندكم القرآن فحسبنا كتاب الله، واختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول كما قال عمر، فلمّا كثر اللغط والاختلاف عند النبيّ صلّى الله

عليه (وآله) وسلّم قال: (قوموا عني) فكان ابن عباس يقول: الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم.

فكان ذلك ـ والله أعلم ـ وحياً أوحى الله إليه أنّه إن كتب لهم ذلك الكتاب لم يضلوا بعده البتة، فتخرج الأمة عن مقتضى قوله: ﴿ **وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ بدخولها تحت قوله: ﴿ **إِلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ**﴾ [٦٦]. فأبى الله إلاّ ما سبق به علمه من اختلافهم كما اختلف غيرهم. رضينا بقضاء الله وقدره، ونسأله أن يثبتنا على الكتاب والسنّة ويميتنا على ذلك بفضله[٦٧].

مع الشاطبي:

لعل القارئ أدرك كيف حاول الشاطبي استغفال القرّاء في تبريره، ومراوغته، فهو حين يبدو حريصاً على إظهار نفسه بواقعية مقبولة يكسب فيها قارئ كلامه، لكنه سرعان ما تطغى عليه جبريته في سبيل تبرئة عمر، فيلقى اللوم على السماء، وبتعبير أصح يلتمس العذر له من السماء. فانظر إلى قوله: «إنّ النبيّ ﷺ كان حريصاً على ألفتنا وهدايتنا»، واستدلّ بحديث ابن عباس (رضي الله عنهما) وهو حديث الرزية. وهذا صحيح في واقعه ولا غبار عليه.

وانظر إلى قوله في تعقيبه على ذلك:

«فكان ذلك ـ والله أعلم ـ وحياً أوحى الله إليه إنّه إن كتب لهم ذلك الكتاب لم يضلوا بعده البتة، فتخرج الأمة عن مقتضى قوله: ﴿**وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ بدخولها تحت قوله: ﴿ **إِلاّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ**﴾ [٦٨]».



وهذا أيضاً من مقبول القول وبه كسب القارئ إلى قبول ما يقوله. فسرعان ما استغفله بقوله: «فأبى الله إلاّ ما سبق به من علمه من اختلافهم كما اختلف غيرهم».

فانظر إلى هذا التبرير الفجّ!

الله سبحانه وتعالى هو الّذي أوحى إلى نبيّه صلى الله عليه وآله بأن يأمر بالكتاب الّذي لايضلون بعده، والنبيّ صلى الله عليه وآله بدوره يأمر بذلك. وعمر يمنع من ذلك، ويُحدث الفرقة في الحاضرين، ثمّ يقع الخصام وينتهي بطرد النبيّ صلى الله عليه وآله للمنازعين. ومع ذلك كلّه يقول: «فأبى الله إلاّ ما سبق في علمه من اختلافهم».

ومن الغريب العجيب ينأى عن إدانة السبب في المنع، ويحمّل السماء تلك الإدانة، وإنّ الله أبى إلاّ ما سبق في علمه؟

وهل هذا إلاّ استغفال للقراء واستخفاف بالعقول!! وليس لنا إلاّ أن نقول كما قال: رضينا بقضاء الله وقدره.

- **عاشراً: ابن حجر العسقلاني:**

قال في فتح الباري كلاماً كثيراً نثره وكرّر أكثره في أجزاء كتابه، تبعاً لصحيح البخاري لورود الحديث في مختلف أبوابه، لكنه أطال الكلام في موضعين: في كتاب العلم باب كتابة العلم(٦٩)، وفي كتاب المغازي باب مرض النبيّ صلى الله عليه وآله (٧٠)، ولم يأتنا بشيء جديد، ولم نتجن عليه في ذلك فقد اعترف بذلك في الموضع الثاني فقال: وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فأطالوا، ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً ثمّ لخصته من كلامه وحاصله، فذكر ما لخصه، ولما كنا نحن قد ذكرنا كلام عياض بطوله، وناقشناه فيه، لذلك أعرضنا عن ذكر كلام القرطبي إلاّ عرضاً، وكذلك نعرض عن ابن حجر إلاّ ما جاء به من عند نفسه. فقد قال وهو ينقل الاحتمالات الّتي ذكرها القرطبي في تعريف قائل الكلمة:

ويظهر منه ترجيح ثالث الاحتمالات الّتي ذكرها القرطبي ويكون قائل ذلك بعض من قرب دخوله في الإسلام، وكان يعهد أنّ من اشتدّ عليه الوجع قد يشتغل به عن تحرير ما يريد أن يقوله لجواز وقوع ذلك. ولهذا وقع في الرواية الثانية فقال بعضهم: أنّه قد غلبه الوجع. ووقع عند الإسماعيلي من طريق محمّد ابن خلاد عن سفيان في هذا الحديث فقالوا: ما شأنه يهجر؟! استفهموه، وعن ابن سعد من طريق أخرى عن سعيد بن جبير: إنّ نبيّ الله ليهجر، ويؤيده أنّه بعد أن قال ذلك استفهموه بصيغة الأمر بالاستفهام، أي اختبروا أمره بأن يستفهموه عن هذا الّذي أراده وابحثوا معه في كونه الأولى، أو لا.

مع ابن حجر العسقلاني:

من الغريب أمر هذا الرجل فهو يختار مرجحاً انّ القائل لكلمة الهجر سواء كانت إخباراً أو إنشاءاً هو من بعض قرب دخوله في الإسلام؟ مع أنّه سبق منه في تفسير معنى الهجر والهذيان فقال: «والمراد به ـ يعني الهجر ـ في الرواية ما يقع من كلام المريض الّذي لا ينتظم ولا يعتد به لعدم فائدته. ووقوع ذلك من النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم مستحيل، لأنّه معصوم في صحته ومرضه لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْـهَوَى**﴾[(٧١)]، ولقوله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: (إنّي لا أقول في الغضب والرضا إلاّ حقاً)، وإذا عرف ذلك، فإنّما قاله من قاله منكر على من توقف في امتثال أمره بإحضار الكتف والدواة.

فكأنّه قال كيف تتوقف؟ أتظن أنّه كغيره يقول الهذيان في مرضه وأحضره ما طلب فإنّه لا يقول إلاّ الحقّ... اهـ».



أقول: فأين صار ترجيحه بأنّ القائل هو من قرب دخوله في الإسلام وكان يعهد أنّ من اشتد عليه الوجع الخ؟ ثمّ ما باله يشرّق تارة ويغرّب أخرى بين الرأيين، بينما يعترف هو بنفسه تبعاً لما ورد في صحيح البخاري في الموارد الآتية بأنّ القائل هو عمر. فأي أقواله هو الصحيح؟ ليس ذلك منه إلاّ استماتة في الستر على مقولة عمر. وهل هذا منه إلاّ كذباً من القول وتمويهاً على القارئ وتشويهاً للحقيقة.

وما أدري كيف استساغ أن يقول ذلك، وفي صحيح البخاري الّذي هو يشرحه قد ورد التصريح بأنّ القائل هو عمر، ورد ذلك في ثلاثة مواضع، وهي كما يلي:

١ – في كتاب العلم باب كتابة العلم: قال عمر: «انّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا. فاختلفوا...»(٧٢).

٢ – في كتاب المرضى باب قول المريض قوموا عني: فقال عمر: «انّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله فاختلف أهل البيت فاختصموا منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر...»(٧٣).

٣ – في كتاب الاعتصام باب كراهية الاختلاف قال عمر: «انّ النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم غلبه الوجع وعندكم القرآن فحسبنا كتاب الله واختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر...»(٧٤).

هذه هي الموارد الّتي صرّح فيها بإسم عمر، وقد شرحها ابن حجر في كتابه وصرّح بها بذكر عمر تبعاً للبخاري، أمّا الموارد الأربعة الأخرى الّتي غمغم فيها البخاري أو الرواة قبله فلم يذكروا اسم عمر. نجد ابن حجر في شرحه لها يورد اسم عمر مدافعاً عنه.

ثمّ إذا كان في نظره أنّ القائل (هو بعض من قرب دخوله في الإسلام)، فهل يعني بذلك أنّ عمر كان كذلك؟ وهذا ما لا يكاد تصديقه ولا يمكن أن يكون مراده، لأنّ عمر أسلم قبل ذلك اليوم بأكثر من خمس عشرة سنة، وليس هو بقريب عهد بالإسلام وإذا لم يكن يعني عمر فمن هو ذلك الرجل المزعوم الذي قرب دخوله في الإسلام؟ وما اعتذاره إلاّ استخفاف بعقول الناس واستجهال لهم على غير استحياء، فهو إذ لم يصب الهدف المنشود يكشف عن بلادته أيضاً حين جانب الدقة في كلامه، فتخيل بهذه الفهفهة الفجّة يغطي ما لا يضمّه ستر، وأنى له ذلك، فهو مهما أوتي من براعة التزييف وامعان في المغالاة لا يستطيع التستر على اسم القائل، ولا الإعتذار عنه، ولكن ما الحيلة معه ومع أمثاله، وهذا شأن من يقول ما يشاء من دون تورّع، ولا يبالي بما يقال فيه، وهذه سجية علماء التبرير إذ يسوقهم خطأ التقدير، إلى مهاوي التحوير والتزوير.

- **الحادي عشر: القسطلاني:**

وهذا الرجل لدة قومه يدلي بدلوهم ويمتح من غربهم، ولا يجاوز طريقتهم في تضارب الأقوال، فهو وبعبارة أوضح يجترّ أقوال السابقين، من دون التفات لما فيها من هنات وهنات. لذلك كثر عنده التناقض، وأظن أنّ القارئ يكتفي ببعض الشواهد على ذلك:

١ - فمثلاً قال في كتابه إرشاد الساري في شرح (أكتب لكم كتاباً): «فيه النص على الأئمّة بعدي أو أبين فيه مهمات الأحكام»[٧٥].

ولكنه جاء بجديده فيما يحسب في شرح (ولا ينبغي عند نبيّ تنازع) فقال:

«والظاهر إنّ هذا الكتاب الّذي أراده إنّما هو في النص على خلافة أبي بكر...»[٧٦]، وأبطل قول من قال إنّه بزيادة أحكام...، لكنه عاد

في شرح (لكم كتاباً) فقال: «فيه استخلاف أبي بكر بعدي أو فيه مهمات الأحكام»[٧٧].

فأنظر إلى أقواله هذه: فهو أوّلاً جعل المراد كتابته النص على الأئمّة أو بيان مهمات الأحكام، ثمّ استظهر أنّ الكتاب إنّما هو في النص على خلافة أبي بكر قال ذلك بضرس قاطع وقد جاء بأداة الحصر (إنّما) وأبطل زعم أنّ فيه زيادة أحكام، ثمّ عاد ثالثاً فجعل المراد مردداً بين استخلاف أبي بكر أو مهمّات الأحكام.

٢ - وشاهداً آخر على تناقضه قال: (فاختلفوا) أي الصحابة عند ذلك[٧٨].

وقال:

(فاختلف أهل البيت) الّذين كانوا فيه من الصحابة لا أهل بيته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم[٧٩].

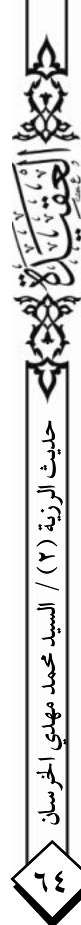
لكنه قال مرة أخرى:

(فاختلف أهل البيت) النبوي[٨٠]؟

فانظر إلى تناقضه!!

فهو أوّلاً قال: «هم الصحابة»، وأكد ذلك ثانياً ونفى أن يكون أهل بيته صلى الله عليه وآله من أولئك الّذين جاؤا بالاختلاف، ولكنه فجأة وبجرة من القلم بوعي أو غير وعي قال: «فاختلف أهل البيت» النبوي!!

ولا نطيل المقام عنده فمن شاء أن يستزيد من عجائب تناقضاته فليرجع إلى كتابه[٨١] ليرى كيف حب الشيء يعمي ويصمّ. ولا عجب من علماء التبرير خصوصاً شرّاح الصحيحين فكم لهم من تأويلات وتمحلات لو أتينا على جميع ما قالوه لاحتجنا إلى تأليف مخصوص في ذلك، والآن ولا نبخل على القارئ ببعض الأسماء منهم وشيء ممّا عندهم، فعسى أن يقيض الله لنصرة دينه من يجمع جميع ما قالوه ويفنّد ما زعمه أولئك الخصوم نصرة للحق المهضوم والولي المظلوم.



- **الثاني عشر: الوشتاني الآبي المالكي:**

ومن علماء التبرير أيضاً أبو عبد الله محمّد بن خلفة الوشتاني الآبي المالكي المتوفى سنة ٨٢٨ هـ قال في كتابه إكمال إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم في شرح قوله:

> «قال ابن عباس (رضي الله عنه) يوم الخميس وما يوم الخميس» قلت هو ـ والقائل هو ـ استعظام وتفجع باعتبار ما اتفق فيه من موته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وانقطاع الوحي وخبر السماء...[٨٢]؟

مع الوشتاني وفتحه الجديد!

أُنظر بربّك إلى قوله مفسراً سرّ بكاء ابن عباس هو لموت النبيّ ﷺ كيف يزعم ذلك وهو يقول: «يوم الخميس» وهذا اليوم قبل يوم موته ﷺ بأربعة أيام، إذ أنّ وفاته كانت يوم الاثنين راجع كتب السيرة والتاريخ؟ أليس هذا تهرباً من كشف الحقيقة؟

ثمّ اقرأ واضحك ـ وشرّ البلية ما يضحك ـ قال: «قوله: بكى حتى بلّ دمعه الحصى، قلت ـ والقائل هو أيضاً ـ: يحتمل بكاؤه لموته صلّى الله عليه (وآله) وسلّم، أو لما ذكر من شدة وجعه وهو يدل على أنّ شدة المقاساة والنزع عند الاحتضار لا تدل على المرجوحية كما يعتقد بعض العوام...»[٨٣].

والآن إن شئت أيها القارئ أن تبكي فابْكِ على إبل حداها غير حاديها، فهذا الرجل جاء بما يضحك الثكلى، لكنه يبكي من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فاقرأ ما يقوله أيضاً: «قوله: (لا تضلوا بعدي)، قلت ـ وهو القائل ـ: لا يعني بالضلال الضلال بعد الهدى، لأنّه تقدم في تأويل ما أراد أن يكتب أنّه ما يرفع الخلاف بين الفقهاء في المسائل، أو ما يرفع ذلك الاختلاف في الخلافة، والخلاف الواقع في كلّ

منهما إنّما هو عن اجتهاد، والخطأ في الاجتهاد ليس بضلال... اهـ»(٨٤).

أقول: وهذا هو بيت القصيد كما يقولون. فكل ما حدث من خلاف في الخلافة وأريقت بسببه دماء المسلمين، ليس فيه مؤاخذة، فجميع أهل الجمل وصفين والنهروان وما بعدها من حروب طاحنة، كلّهم معذورون فالقاتل والمقتول في الجنة، يا سلام؟!

وعلى هذا الوتر كان ضرب الباقين من علماء التبرير، فلا عجب إذا ما تبعه السنوسي الحسيني المتوفى سنة ٨٩٥ هـ في كتابه مكمل إكمال الإكمال قال: « (لن تضلوا بعدي) قيل: أراد أن ينصّ على خلافة إنسان معين حتى لا يقع فيها نزاع ولا فتن.

وقيل: أراد كتاباً يبين فيه مهمات الأحكام ملخصة، ليرتفع نزاع العلماء فيها بعد، فالضلال إذن على الوجهين ليس ضلالاً عن هدى، إذ المخطئ في الاجتهاد على القول بالخطأ ليس بضال»(٨٥).

أقول ـ ومن دون تعليق ـ: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾(٨٦) فهل تجدون للضلال معنى غير الضلال عن الهدى. فدونكم كتب اللغة والتفسير ستجدون الضلال ضدّ الرشاد وهو بمعنى الباطل والهلاك.

- **الثالث عشر: البدر العيني:**

وهذا من شراح صحيح البخاري ومعاصر لابن حجر، وقيل في كتابه (عمدة القاري) سطو على فتح الباري، ولا يعنينا هذا بقدر ما يعنينا ما جاء فيه من قوله:

«قوله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم: (لا ينبغي عندي التنازع)، فيه إشعار بأن الأولى كان المبادرة إلى امتثال الأمر وإن كان ما اختاره عمر صواباً»(٨٧)؟



أقول: أتريد تهالكاً في التبرير أكثر من هذا، الأولى المبادرة إلى امتثال أمره ﷺ، وإن كان ما اختاره عمر صواباً؟ لماذا؟ فإن كان مراده لفظ(لا ينبغي) إنّما يدل على الكراهة، كما أنّ لفظ ينبغي يدل على الاستحباب، فمن أجل ذلك يكون فيه إشعار بأولوية المبادرة، فيكون ما اختاره عمر صواباً وان كان خلافاً لما هو أولى، فهذا إنّما يتم له لو كان خالياً عن القرينة، فكيف والقرينة حالية ومقالية. فالحالية زمان ومكان الصدور والمقالية:

أوّلاً: قوله ﷺ: (إئتوني) هو أمر والأمر ظاهر في الوجوب إلاّ أن تكون قرينة صارفة وليست في المقام.

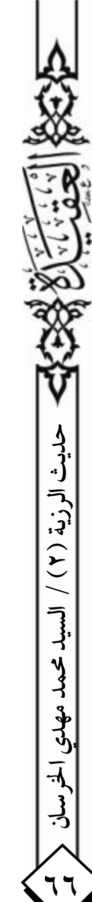
ثانياً: قوله ﷺ: (لن تضلوا بعده أبداً) وهذا نص في أنّ الحقّ هو إمتثال أمره وعند عدمه لابدّ أن يبقوا عرضة للضلال، فماذا بعد الحقّ إلاّ الضلال. وهل ترك المندوب يوجب الضلال؟

ثالثاً: قوله ﷺ: (قوموا عني) فلو لم يكن أمره للوجوب لما كان لتنازعهم معنى، كما لا موجب لطردهم من بيته.

رابعاً: بكاء ابن عباس رضي الله عنه حتى يبلّ دمعه الحصى. فهل كان لفوات امتثالهم أمراً ندبياً؟ أم أنّ بكاءه يدل على تفويتهم أمراً وجوبياً يعصمهم وجميع الأمة من كلّ ضلالة؟...إلى غير ذلك، ولكن علماء التبرير لا تقنعهم القرائن ولو كانت ألف قرينة.

وقال أيضاً في عمدة القاري: «واختلف العلماء في الكتاب الّذي همّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم بكتابته، قال الخطّابي يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّه أراد أن ينص على الإمامة بعده فترتفع تلك الفتن العظيمة كحرب الجمل وصفين. وقيل أراد أن يبيّن كتاباً فيه مهمات الأحكام ليحصل الاتفاق على المنصوص عليه، ثمّ ظهر للنبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أنّ المصلحة تركه، أو أُوحي إليه به. وقال سفيان بن عيينة أراد أن ينص على أسامي الخلفاء بعده حتى لا يقع منهم



الاختلاف، ويؤيده أنّه عليه الصلاة والسلام قال في أوائل مرضه وهو عند عائشة رضي الله عنها: (ادعو لي أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإنّي أخاف أن يتمنّى متمّنٍ ويقول قائل، ويأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر). أخرجه مسلم، وللبخاري معناه، ومع ذلك فلم يكتب.

قوله: قال عمر: إنّ رسول الله عليه الصلاة والسلام غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا، قال النووي: كلام عمر هذا مع علمه وفضله لأنّه خشي أن يكتب أُموراً فيعجزوا عنها فيستحقوا العقوبة عليها، لأنّها منصوصة لا مجال للاجتهاد فيها، وقال البيهقي: قصد عمر التخفيف عن النبيّ عليه الصلاة والسلام حين غلبه الوجع ولو كان مراده عليه الصلاة والسلام أن يكتب ما لا يستغنون عنه لم يتركهم لاختلافهم..

وقال البيهقي: وقد حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم قيل إن النبيّ عليه الصلاة والسلام أراد أن يكتب استخلاف أبي بكر ثمّ ترك ذلك اعتماداً على ما علمه من تقدير الله تعالى، وذلك كما همّ في أوّل مرضه حيث قال: وارأساه ثمّ ترك الكتاب وقال: يأبى الله والمؤمنون إلاّ أبا بكر، ثمّ قدّمه في الصلاة، وقد كان سبق منه قوله عليه السلام: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجره، وفي تركه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم الإنكار على عمر دليل على استصوابه.

فإن قيل: كيف جاز لعمر أن يعترض على ما أمر به النبيّ عليه الصلاة والسلام.

قيل له: قال الخطابي: لا يجوز أن يحمل قوله إنّه توهم الغلط عليه أو ظن به غير ذلك ممّا لا يليق به بحاله، لكنه لما رأى ما غلب عليه من الوجع وقرب الوفاة خاف أن يكون ذلك القول ممّا يقوله المريض ممّا لا عزيمة له فيه فيجد المنافقون بذلك سبيلاً إلى الكلام في الدين، وقد كانت الصحابة رضي الله عنهم يراجعون النبيّ عليه الصلاة والسلام في بعض الأُمور قبل أن يجزم فيها كما راجعوه يوم الحديبية، وفي الخلاف وفي الصلح بينه وبين قريش، فإذا أمرنا بالشيء أمر عزيمة فلا يرجعه أحد. قال: وأكثر

العلماء على أنّه يجوز عليه الخطأ فيما لم ينزل عليه فيه الوحي، وأجمعوا كلّهم على أنّه لا يقرّ عليه.

قال: ومعلوم أنّه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم وإن كان قد رفع درجته فوق الخلق كلّهم فلم يتنزه من العوارض البشرية، فقد سها في الصلاة فلا ينكر أن يظن به حدوث بعض هذه الأُمور في مرضه فيتوقف في مثل هذه الحال حتى يتبين حقيقته، فلهذه المعاني وشبهها توقف عمر وأجاب المازري...». ثمّ ذكر ما تقدم من أقوال المازري، وختم الكلام فقال:

«بيان استنباط الأحكام:

الأوّل: فيه بطلان ما يدعيه الشيعة من وصاية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالإمامة. لأنّه لو كان عند عليّ (رضي الله عنه) عهد من رسول الله عليه الصلاة والسلام لأحال عليها (كذا).

الثاني: فيه ما يدل على فضيلة عمر وفقهه.

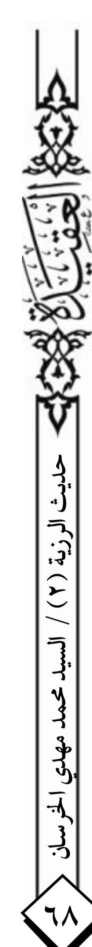
الثالث: في قوله: (إئتوني بكتاب أكتب لكم) دلالة على أنّ للإمام أن يوصي عند موته بما يراه نظراً للأُمة.

الرابع: في ترك الكتابة إباحة الاجتهاد لأنّه وكّلهم إلى أنفسهم واجتهادهم.

الخامس: فيه جواز الكتابة والباب معقود عليه»[٨٨].

أقول: هذا بعض ما جادت به قريحته من تعقيب وتصويب، مضغ طعام الأولين فلم يحسن مضغه، وقد سبق منا ذكر ما قاله الخطابي والبيهقي والمازري، وبيّنا ما في أقوالهم من ملاحظات، فلا حاجة بنا فعلاً إلى إعادة ما قد سبق.

ولكن الّذي ينبغي التنبيه عليه في كلام العيني من تفاوت في نقله عن سفيان بن عيينة، حيث حكي عن الخطابي أوّلاً انّه قال سفيان بن عيينة: أراد أن ينص على أسامي



الخلفاء بعده حتى لا يقع منهم الاختلاف. ثمّ حكى عن البيهقي قوله: وقد حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم، قيل انّ النبيّ عليه الصلاة والسلام أراد أن يكتب استخلاف أبي بكر... ومن البيّن الواضح الفاضح ما بين القولين من تفاوت! ففي الأوّل النص على أسماء الخلفاء بعده. وفي الثاني أراد أن يكتب استخلاف أبي بكر... فأي القولين هو الصحيح، أو لا صحيح في المقام، وإنّما ذلك من أضغاث الأحلام؟!

وبعد أن شرق وغرب، وفي جميع ذلك أغرب، ختم كلامه ببيان استنباط الأحكام، ومنه يعرف القاري مدى تضلّعه والأصح ضلوعه مع فقهاء الحكم، فقال: الأوّل: فيه بطلان ما يدعيه الشيعة من وصاية رسول الله عليه الصلاة والسلام بالإمامة، لأنّه لو كان عند عليّ (رضي الله عنه) عهد من رسول الله عليه الصلاة والسلام لأحال عليها (كذا). ولا نرد عليه إلاّ بما قاله عمر ولا نزيد عليه وحسبنا به شاهداً عليه وحاكماً: قال: «ولقد أراد رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في أن يصرح باسمه -يعني عليّاً ـ فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيطة على الإسلام»(٨٩).

وستأتي أقوال لعمر في هذا الشأن نذكرها إن شاء الله فيما يأتي.

• **الرابع عشر: الدهلوي:**

وهو الشاه ولي الله الدهلوي من علماء المسلمين في الهند في القرن الثاني عشر الهجري وله مؤلفات عديدة أشهرها كتابه حجة الله البالغة ومن مؤلفاته شرح تراجم أبواب صحيح البخاري وهو مطبوع مكرراً، وما ننقله عنه هنا فمن طبعة حيدر آباد الدكن الطبعة الثانية.

قال:

«إعلم إنّ هذا المقام، من مزالق الأقدام، كم زلّت فيه الأعلام، وصغت فيه الأفهام، وإنّي قد تحققت بعد تتبع طرُق هذا الحديث ـ

يعني أمره صلّى الله عليه (وآله) وسلّم بالكتاب أنّ قول ابن عباس: الرزية كلّ الرزية، إنّما كان بطريق الشبهة مثل سائر شبهاته، لأنّه ثبت في الروايات الصحيحة أنّ كبار الصحابة مثل أبي بكر وعليّ وغيرهما كانوا حاضرين، ففهموا من أمره صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أنّ مقصوده بالكتابة ليس إلاّ ما جاء في القرآن والتوثيق به، ولو كان شيئاً آخر لأمرهم به ثانياً وثالثاً. لأنّه عاش صلّى الله عليه (وآله) وسلّم مفيقاً بعد ذلك أياماً، ومع ذلك روي أنّه صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أمر عليّاً باحضار القرطاس والدواة، فخاف عليّ فوته بعد أن يذهب، فقال يا رسول الله: أسمع وأعي، فبيّن له رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم من أحكام الصدقات، واخراج الكفّار من جزيرة العرب، وإجازة الوفود بنحو ما كان يجيزهم، والإستيصاء بالأنصار خيراً، وغير ما بيّن أكثره قبل ذلك أيضاً.

فبعد ذلك لم يبق مجال في أن يتمسك بشبهة ابن عباس (رضي الله عنه)، ويقال ما يقال في خيار الصحابة، لأنّه كان حديث السن مناهز البلوغ، والاعتبار بما فهمه كبّار الصحابة[٩٠].

إلى هنا انتهى ما قاله الدهلوي.

مع الدهلوي:

هذا قول الدهلوي، وهو محقٌّ في أوّله ومبطلٌ في آخره!

وبيان ذلك: انّ المقام من مزالق الأقدام ويكفي ما قدّمناه من نماذج لعلماء التبرير أمثال الخطابي وابن حزم والبيهقي والمازري وعياض وابن الأثير والنووي وابن تيمية وابن حجر والقسطلاني والوشتابي والعيني وغيرهم ممّن ورد ذكرهم تبعاً

كابن بطال والنويري والقرطبي والطهطاوي وأضرابهم. فجميع هؤلاء الأعلام ممّن زلّت قدمه في سبيل تبرير عمر من سوء كلمته. ولم يكن الدهلوي آخرهم، بل هو أسوأ فهماً منهم، فقد خبط خبط عشواء، واستدل مكابراً بالهباء، وذلك منه منتهى الغباء، ولو لم يكن غبيّاً لما قال: إنّ الاعتبار بما فهمه كبّار الصحابة وضرب مثلاً بعليّ وأبي بكر. وهم فهموا مراده بالكتابة ليس إلاّ تأكيد ما جاء في القرآن والتوثيق به. ونحن نقول له ما دام كبار الصحابة فهموا ذلك فلماذا إذن اختلفوا وتنازعوا؟ وما ضرّهم لو أنهم امتثلوا أمره صلى الله عليه وآله فكتب لهم ذلك التأكيد؟ وما داموا هم ملتزمين بالقرآن، فالقرآن يأمر بإطاعة أمره إذ فيه: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ (٩١)، وفيه: ﴿**اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إذا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (٩٢) فلماذا لم يستجيبوا ولم يطيعوا؟

ومن الغريب والغباء أن يستدل على مرامه بقوله: «ولو كان شيئاً آخر لأمرهم به ثانياً وثالثا؟!». إنّما لم يأمرهم به ثانياً وثالثاً لعدم الجدوى في ذلك حتى ولو كرر ذلك مائة مرة ومرة، فقد سبق السيف العَذَل- كما يقول المثل- فعمر حين قال إنّه يهجر أصاب مرماه وضيّع الهدف المنشود للنبيّ صلى الله عليه وآله، ولو أنّه صلى الله عليه وآله كرّر ذلك، لصدّقت مقولة عمر زمرة المنافقين وكان مجالاً للطعن في شخصه الكريم. لذلك طردهم وقال: (قوموا عني).

وإنّ ما ذكره من وصاياه الّتي خص بها الإمام أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تثبت أنّ عليّاً وصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله، فكيف يزعم قومه عن عائشة بأنّ النبيّ مات ولم يوص، ثمّ هي القائلة: «متى أوصى إليه وقد كنت مسندته إلى صدري»(٩٣). والآن فقد استبان أنّ عليّاً أوصى إليه رسول الله صلى الله عليه وآله!!

وبعد هذا أوليس ابن عباس كان على حق في قوله: «الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول الله وبين أن يكتب لهم كتاباً لن يضلوا بعده»؟ أفهل كان على شبهةٍ أم كان على يقينٍ؟

* **الخامس عشر: اللاهوري:**

هذا هو الملا يعقوب اللاهوري أحد شراح صحيح البخاري واسم كتابه (الخير الجاري في شرح صحيح البخاري)، فقد قال فيه في كتاب العلم باب كتابة العلم:

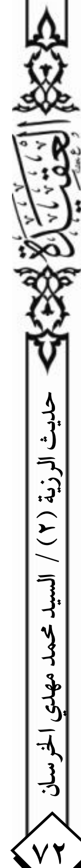
> لا شك في أنّ رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم رأى المصلحة في كتابة الكتاب، بدليل قوله عليه السلام: (لن تضلوا بعدي).
> ولا شك أيضاً: أنّ عمر نهى الأصحاب عن إحضار الدواة والكتف.
> ولا شك أيضاً: أنّ أهل البيت ألحّوا على إحضارها، وطال النزاع بين الفريقين حتى أخرجهم النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم جميعاً.
> وهذا القدر ممّا يتبادر إلى الذهن من نص الحديث، ولا يرتاب فيه أحد(٩٤).

مع اللاهوري:

وليس من تعليق على ما لا شك فيه، غير أنا نقف عند قوله: «أخرجهم جميعاً» كيف يصح ذلك، وكتب الحديث والتاريخ والسيرة تقول: انّ الّذين طردهم رسول الله صلى الله عليه وآله هم الّذين تخلّفوا عن امتثال أمره وتنازعوا مع أهل البيت في ذلك، أمّا أهل البيت فلم يخرج منهم أحد، وبقوا عنده، ومنهم الّذي قال له بعد خروج أولئك الّذين لم يستجيبوا لرسول الله صلى الله عليه وآله: «ألا نأتيك بما طلبت؟» فقال: (لا، أو بَعدَ الّذي قال قائلهم)؟!

وفي بعض المصادر أنّ القائل كان هو عمه العباس: «ألا نأتيك بالذي طلبت وإن رغمت فيه معاطس».

وإلى هنا نطوي كشحاً عن استعراض ما قاله علماء التبرير فهم



عمريون أكثر من عمر !

لقد أوردنا نماذج من أقوال علماء التبرير، فوجدناهم في اندفاعهم يركبون الصعب والذلول، ويقولون المقبول وغير المقبول، بل وحتى غير المعقول، في سبيل تبرئة عمر من معرّة كلمته الجافية النابية، والّتي لم يتبرأ هو منها، ولكن القوم على مقولة: «ملكيون أكثر من الملك».

فعمر قال كلمته دون استعمال تورية أو كناية. بملء فيه، متحدياً شعور النبيّ صلى الله عليه وآله، ومشاعر الشرعية النبوية الّتي تؤيدها رسالة السماء.

ولنقرأ ثانيةً بعض ما قاله في روايته لحديث الرزية، وقد مرّ في الصورة الرابعة: قال: «لمّا مرض النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم قال: (إئتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتاباً لا تضلون بعدي)، فكرهنا ذلك أشد الكراهية...».

لماذا يا أبا حفص كرهتم ذلك أشد الكراهية؟! ولا عليك من الإجابة، فان علماء التبرير مستعدون للدفاع عنك، ولو كان ذلك على حساب قدسية الرسالة، وقد مرّت بنا نماذج من أقوالهم فليرجع القارئ إليها.

وعمر يقول لابن عباس بعد لأيٍّ من الزمن: «ولقد أرادَ رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم في أن يصرّح باسمه ـ يعني عليّاً ـ فمنعت من ذلك إشفاقاً وحيطة على الإسلام»(٩٥).

وعلماء التبرير يقولون في تبريرهم: ربّما أراد أن يكتب شيئاً من الأحكام، أو أن يكتب خلافة أبي بكر من بعده لا كما يقول الرافضة؟ فليرجع القارئ ثانية إلى أقوالهم.

وعمر يقول أيضاً لابن عباس في كلام بينهما في شأن عليّ: «إن رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم أراد ذلك وأراد الله غيره، فنفذ مراد الله ولم ينفذ مراد رسوله؟! أو كلّ ما أراد رسول الله صلّى الله عليه (وآله) وسلّم كان»(٩٦).

وعلماء التبرير يقولون: ولا يجوز أن يحمل قول عمر على أنّه توهم الغلط على

رسول الله... كما قال ذلك الخطابي وأضرابه.

وعمر يقول ثالثة لابن عباس: «لقد كان من رسول الله صلى الله عليه وآله ذرواً من قول، لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً»(٩٧).

وعلماء التبرير يقولون: كان ذلك من دلائل فقه عمر وفضائله ودقيق نظره، كما مرّ عن النووي.

ورابعة عمر يقول لابن عباس في كلام في شأن عليّ أيضاً: «أما والله يا بني عبد المطلب لقد كان عليّ فيكم أولى بهذا الأمر مني ومن أبي بكر»(٩٨).

وعلماء التبرير يقولون: ومهما كانت كلمته فلا يظن به ذلك. كما مرّ عن ابن الأثير.

وعمر يقول خامسة لابن عباس في كلام في شأن عليّ أيضاً: «أوّل من راثكم عن هذا الأمر أبو بكر، إن قومكم كرهوا أن يجمعوا لكم الخلافة والنبوة»(٩٩).

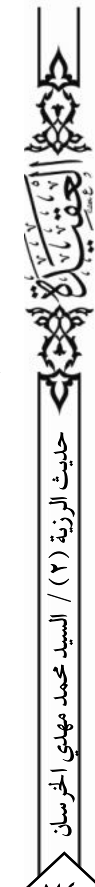
وعلماء التبرير يقولون: فإن عمر اشتبه عليه هل كان قول النبيّ صلّى الله عليه (وآله) وسلّم من شدة المرض فشك في ذلك فقال: (ما له أهجر؟)، كما مرّ عن ابن تيمية.

وبالتالي يقولون: وإنّما قصده التخفيف عن النبيّ صلى الله عليه وآله. كما مرّ عن البيهقي.

ويقولون: كان ما اختاره عمر صواباً، كما مرّ عن العيني.

وهكذا ظهرت كوامن نفوسهم على ألسنتهم فخطوها بأقلامهم، وبانت عمرّيتهم أكثر من عمر. إنّ ذلك لعجيب.

وأعجب من ذلك كلّه، ما سال به قلم العقاد في عبقرياته من مكابراته، ولابدّ من المرور به ولنقرأ ما يقول، فإنّه جاوز القوم في عمريته، وأتى بالعجاب في عبقريته!!



مع العقّاد ونظراته :

قال في عبقرية محمّد صلى الله عليه وآله :

«يكفي أن نستحضر اليوم ما قيل عن الخلافة بعد النبيّ عليه السلام ، لنعلم مبلغ ذلك الذكاء العجيب في مقتبل الشباب، ونُكبر ذلك النظر الثاقب إلى أبعد العواقب، ونلتمس لها العذر الّذي يجمل بامرأة أحبّها محمّد ذلك الحب وأعزها ذلك الإعزاز.

فقد قيل في الخلافة بعد النبيّ كثير: قيل فيها ما يخطر على بال الأكثرين، وما يخطر على بال الأقلين، وما ليس يخطر على بال أحد إلاّ أن يجمَحَ به التعنّت والاعتساف أغرب جماح. قيل: إنّ وصول الخلافة إلى أبي بكر إنّما كان مؤامرة بين عائشة وأبيها؟

وقيل: انّه كان مؤامرة بين رجال ثلاثة أعانتهم عائشة على ما تآمروا فيه، بما كان لهما من الحظوة عند رسول الله، وكان هؤلاء الرجال على زعم أولئك القائلين: أبا بكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح، وهم الّذين أسرعوا – من المهاجرين ـ إلى سقيفة بني ساعدة ليدركوا الأنصار قبل أن يتفقوا على اختيار أمير أو خليفة لرسول الله.

وقيل: انّ هؤلاء الرجال الثلاثة اتفقوا على تعاقب الحكم واحداً بعد واحد: أبوبكر فعمر فأبو عبيدة. ولهذا قال عمر حين حضرته الوفاة: لو كان أبو عبيدة حياً لعهدت إليه لأنّه أمين هذه الأمة. كما قال فيه رسول الله؟ وهذا زعم روّجه بعض المستشرقين ولقي بين القراء الأوربيين كثيراً من القبـول، لأنّه شبيه بما عهدوه في أمثال هذه المواقف من أحاديث التدبير والتمهيد وروايات التواطؤ والائتمار»(١٠٠).

وقال في عبقرية عمر:

«ونفس عمر بن الخطاب هي تلك النفس الّتي تدعم علم الأخلاق من الأساس، وهي ذلك الصرح الشامخ الّذي ننظر إلى أساسه فكأننا تسلقنا النظر إلى



ذروته العليا، لأنّه قرّب بين الآمال والقواعد أوجز تقريب، إذ هو التقريب الملموس»[١٠١].

وقال بعد ذكره ما صدر من عمر في صلح الحديبية: «هذه المراجعة كانت من خلائق عمر الّتي لا يحيد عنها ولا يأباها النبيّ عليه السلام (؟) وكثيراً ما جاراه واستحبّ ما أشار به وعارض فيه (؟).

فلا جرم يراجع النبيّ في كلّ عمل أو رأي لم يفهم مأتاه ومرماه ما أمكنته المراجعة وما قلقت خواطره حتى تثوب إلى قرار. اللّهم إلاّ أن تستعصي المراجعة ويعظم الخطر، فهناك تأتي الخليقة العمرية بآية الآيات من الاستقلال والحب والحزم الّذي يضطلع بجلائل المهمات. فلمّا دخل النبيّ عليه السلام في غمرة الموت ودعا بطرس يملي على المسلمين كتاباً يسترشدون به بعده، أشفق عمر من مراجعته فيما سيكتب وهو جد خطير (؟) وقال: انّ النبيّ غلبه الوجع وعندنا كتاب الله حسبنا، ومال النبيّ إلى رأيه (؟) فلم يَعد إلى طلب الطرس وإملاء الكتاب، ولو قد علم النبيّ أنّ الكتاب ضرورة لا محيص عنها لكان عمر يومئذٍ أوّل المجيبين»[١٠٢].

وقال في عبقرية الإمام عليّ عليه السلام:

«وربما كانت أصح العلاقات المعقولة لأنها وحدها العلاقة الممكنة المأمونة، وكلّ ما عداها فهو بعيد من الأمكان بُعده من الأمان.

فهو يحبّه ويمهّد له وينظر إلى غده، ويسرّه أن يحبّه الناس كما أحبّه، وأن يحين الحين الّذي يكلون فيه أمورهم إليه..

وكلّ ما عدا ذلك، فليس بالممكن وليس بالمعقول..

ليس بالممكن أن يكره له التقديم والكرامة.

وليس بالممكن أن يحبهما له، وينسى في سبيل هذا الحب حكمته الصالحة للدين والخلافة..

وإذا كان قد رأى الحكمة في استخلافه، فليس بالممكن أن يرى ذلك ثمّ لا يجهر به في مرض الوفاة أو بعد حجة الوداع.

وإذا كان قد جهر به، فليس بالممكن أن يتألب أصحابه على كتمان وصيته وعصيان أمره إنّهم لا يريدون ذلك مخلصين، وإنّهم إن أرادوه لا يستطيعونه بين جماعة المسلمين، وإنّهم إن استطاعوه لا يخفى شأنه ببرهان مبين، ولو بعد حين.. فكلّ أولئك ليس بالممكن وليس بالمعقول..

وإنّما الممكن والمعقول هو الّذي كان، وهو الحب والإيثار، والتمهيد لأوانه، حتى يقبله المسلمون ويتهيأ له الزمان»(١٠٣).

هذا ما تفتقت عنه عبقرية العقاد، ولا نطيل عند أقواله. ولكن لنا أن نسأل منه. ونحن أيضاً نكبر فيه ذلك النظر الثاقب إلى أبعد العواقب. حين حاول جاهداً دفع معرّة النشاط المحموم الّذي كان من عائشة في تهيئة الأجواء لأبيها وصاحبيه، فدفع ذلك بالصدر دون حجة، بينما هي الّتي تقول كما رواه مسلم في الصحيح واحتج به ابن تيمية ـ كما مرّ ـ وقد سئلت عمن كان يستخلف النبيّ صلى الله عليه وآله لو استخلف فسمت أباها ثمّ عمر ثمّ أبا عبيدة بن الجراح ثمّ انتهت إلى هذا. فلماذا جعل هذا زعماً روّجه بعض المستشرقين؟

وأين هم من عائشة ومعنى ما رواه مسلم عنها، ومن أين لها علم ذلك إن لم يكن ثمة تدبير وتمهيد، وتواطؤ وائتمار؟!

ثمّ الّذي قاله في عبقرية عمر من أنّ نفس عمر هي تلك النفس الّتي تدعم الأخلاق من الأساس وهي ذلك الصرح الشامخ... كيف يتم له صدق ذلك وهو الّذي يقول بعد هذا ـ في مراجعة عمر للنبيّ صلى الله عليه وآله في صلح الحديبية ـ: «انّها كانت من خلائق عمر الّتي لا محيد عنها ولا يأباها النبيّ؟ وكثيراً ما جاراه واستحب ما أشار به وعارض فيه (؟)».

أليس هذا من زخرف القول؟ فهذه كتب السيرة والتاريخ تذكر انّ عمر كان فظاً غليظاً ولا يهمنا ذلك بمقدار ما يهمنا تنبيه القارئ إلى انّ هذه نفس عمر الّتي كانت تدعم علم الأخلاق من الأساس كما يقول العقاد.

ثمّ ليت العقاد تروّى قليلاً ولم يرسل القول على عواهنه، وراجع الكلمة قبل أن يكتبها .

فقوله: «وكثيراً ما جاراه واستحب ما أشار به وعارض فيه»؟ لماذا لم يوثق دعواه بشاهد صدق واحد من ذلك الكثير الّذي زعمه. وأين كان ذلك المستحب من مشورته الّذي جاراه فيه النبيّ صلى الله عليه وآله .

وما أدري هل أنّ ما كان من إعراض النبيّ صلى الله عليه وآله عن أبي بكر وعن عمر حين شاور الناس في يوم بدر فتكلما فأعرض عنهما، كان ذلك من شواهد الكثير الّذي زعمه(١٠٤)؟

وما أدري لماذا تغيّر وجه رسول الله صلى الله عليه وآله حين قال أبو بكر وحين قال في أناس من قريش: «إنهم جيرانك وحلفاؤك... الخ»(١٠٥) فهل هذا من شواهد ذلك الكثير الّذي زعمه!

وما أدري لماذا قال صلى الله عليه وآله بعد الّذي مرّ: (يا معشر قريش والله ليبعثنّ الله عليكم رجلاً منكم امتحن الله قلبه للإيمان فيضربكم على الدين أو يضرب بعضكم)، فقال أبو بكر: «أنا هو يا رسول الله؟» قال: (لا)، قال عمر: «أنا هو يا رسول الله؟» قال: (لا، ولكن ذلك الّذي يخصف النعل)ـ وكان أعطى علياً عليه السلام نعلاً يخصفها(١٠٦). وهل هذا من شواهد ذلك الكثير الّذي زعمه، ثمّ إنّ قوله أشفق عمر من مراجعته فيما سيكتب وهو جد خطير وقال إنّ النبيّ غلبه الوجع... الخ.

كيف يكون قد أشفق من المراجعة، وهو الّذي صدّه عن الكتابة وشاق الكلمة وشطر الحاضرين إلى فريقين فريق معه وفريق عليه، حتى وقع النزاع والخصومة



فطردهم النبيّ صلى الله عليه وآله وقال: (قوموا عني لا ينبغي عندي تنازع)؟ فهل هذا كان من الإشفاق؟ أو هو من تعلان الشقاق؟

ثمّ يقول العقاد من دون استحياء: «ولو قد علم النبيّ انّ الكتاب ضرورة لا محيص عنها لكان عمر يومئذٍ أوّل المجيبين» ؟

يا لله أهكذا تقلب الحقائق ويتلاعب بالعقول؟

أمّا ما قاله في عبقرية الإمام فقد أتى فيه بالمغالطة الفاضحة حيث أنكر النص وتنكّر لجميع ما قاله النبيّ في حقّ الإمام عليّ عليه السلام، مصحراً وجهراً بالقولُ، بدءاً من يوم حديث الإنذار: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾ [107] ومروراً بيومي المؤاخاة ويوم المناجاة بالطائف وأيام براءة وحجة الوداع والغدير كلّ ذلك لم ير العقاد فيها نصاً بل هو إلماح وتأهيل للمستقبل وأقصى ما تدل على الحب والإيثار والتمهيد لأوانه(!) وخل عنك كلّ ذلك ولكن هلمّ فاسأل العقاد عن حديث الكتف والدواة فيم كان التنازع بين الصحابة فمنهم من قال القول ما قال النبيّ، ومنهم من قال القول ما قال عمر؟

*** هوامش البحث ***

(١) النور / ٥١.

(٢) النساء / ٤٦.

(٣) فتح الباري ١/ ٢١٩ ط مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٨ هـ.

(٤) شرح صحيح مسلم للنووي ١١/ ٩١ ط مصطفى الحلبي.

(٥) فتح الباري ٩/١٩٨ – ١٩٩.

(٦) النجم / ٣.

(٧) النجم / ٤.

(٨) الكهف / ١١٠، فصلت / ٤١.

(٩) الأعراف / ٢٠٣.

(١٠) الإحكام في أُصول الأحكام ٧/ ١٢٢ ط السعادة بمصر.

(١١) الفِصَل ٤/ ١٠٨.

(١٢) جوامع السيرة / ٢٦٣.

(١٣) دلائل النبوة ٧/ ١٨١ – ١٨٢ ط بيروت بتحقيق د عبد المعطي قلعجي.

(١٤) المائدة / ٦٧.

(١٥) دلائل النبوة ٧ / ١٨٣.

(١٦) السنن الكبرى ٣/ ٤٣٥ ط بيروت سنة ١٤١١هـ.

(١٧) نفس المصدر.

(١٨) أنظر صحيح البخاري / ٦ و ٩.

(١٩) أنظر الصورة الحادية عشرة من صور الحديث.

(٢٠) أُنظر كتابه الإحكام ٧/ ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢١) شرح صحيح مسلم ١١/ ٩١، فتح الباري ٩/ ١٩٨، المواهب اللدنية ٢/ ٣٦٧، عمدة القارئ ٢/ ١٧١.

(٢٢) أُنظر كتابه هداية الباري ١/ ٨.

(٢٣) المائدة / ٦٧.

(٢٤) المائدة / ٣.

(٢٥) أُنظر الشفاء ٢/ ١٨٥ ـ ١٨٦ ط اسلامبول سنة ١٣٠٤هـ.

(٢٦) نهاية الإرب ١٨/ ٣٧٣ـ ٣٧٨.

(٢٧) أُنظر فتح الباري الجزء التاسع.

(٢٨) جاء في سر العالمين للغزالي / ٩ ط بومبي الهند عليّ الحجر سنة ١٣١٤: «إن الرجل ليهجر».

(٢٩) المقراة: كل ما أجتمع الماء فيه ـ القاموس.

(٣٠) سنن الدارقطني ١/ ٢٦.

(٣١) محمّد / ٤.

(٣٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/ ٢٥٥ ط الأُولى مطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ (مادة هجر).



(٣٣) الأنعام / ٣٨.

(٣٤) المائدة / ٣.

(٣٥) شرح صحيح مسلم للنووي ١١/ ٩٠ ط مصر.

(٣٦) الإسراء / ٤٧ .

(٣٧) الإسراء / ١٠١ .

(٣٨) الشعراء / ١٥٣.

(٣٩) الشعراء / ١٨٥.

(٤٠) بدائع الفوائد ٢/ ٢٢٣.

(٤١) البقرة / ٢٨٦.

(٤٢) روى ابن سعد قول عمر عن سعد بن أبي وقاص بلفظ آخر: ولقد رأيت عمر بن الخطاب يدعوه للمعضلات ثمّ يقول عندك قد جاءتك معضلة ثمّ لا يجاوز قوله وان حوله لأهل بدر من المهاجرين والأنصار (طبقات ابن سعد ٢ ق٢ / ١٢٢)، وراجع فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل برقم ١٩١٣.

(٤٣) طبقات ابن سعد (الطبقة الخامسة) ١/ ١٤١ تحـ السُلمي، وسير أعلام النبلاء ٣/ ٢٤٦ ط مؤسسة الرسالة، وفضائل الصحابة ٢/ ٦٨١ ط مؤسسة الرسالة.

(٤٤) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل برقم ١٨٩٣ ط مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٣.

(٤٥) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢/ ٩٨٢ برقم ١٩٤٢ ط مؤسسة الرسالة.

(٤٦) الأعراف / ١٧٩ .

(٤٧) عبس / ٢٦ ـ ٣١.

(٤٨) أنظر مسند عمر / ٨٧، مستدرك الحاكم ١/ ٤٣٨ وصححه، سنن البيهقي ٤/ ٣١٣، تفسير ابن كثير ٤/ ٥٣٣، تفسير السيوطي ٦/ ٣٧٤، فتح الباري ٤/ ٢١١.

(٤٩) العقد الفريد ٣/ ٤١٦ .

(٥٠) أنظر شرح النهج لابن أبي الحديد ١/ ٦١، ونور الأبصار للشبلنجي / ٧٩.

(٥١) الرياض النضرة ٢/ ١٩٦.

(٥٢) نور الأبصار / ٦٥.

(٥٣) الرياض النضرة ٢/ ٥٧.

(٥٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤/ ٢٧٧ .

(٥٥) تفسير الكشاف ٢/ ٤٤٥.

(٥٦) في شرح الموطأ للزرقاني ٢/ ١٩٤ ما لفظه: وأخرج الخطيب في رواية مالك عن ابن عمر قال: تعلم عمر في أثنتي عشرة سنة فلمّا ختمها نحر جزوراً.

جاء في ربيع الأبرار ٢/ ٧٧ ط الأوقاف ببغداد: حفظ عمر سورة البقرة فنحر وأطعم.

(٥٧) هذا ما أخرجه عنه أصحاب الصحاح والسنن كمسلم في صحيحه ١/ ٢٤٢، وأبي داود في سننه ٢/ ٢٨٠، ومالك في الموطأ ١/ ١٤٧، وابن ماجة في سننه ١/ ١٨٨، والترمذي في صحيحه ١/ ١٠٦، والنسائي في سننه ٣/ ١٨٤، والبيهقي في سننه ٣/ ٢٩٤.

(٥٨) كنز العمال ٢/ ٢١٥ ط حيدر آباد (ثمانية)، ومفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة للسيوطي ١/ ٤٦ ط الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط الثالثة، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ٢/ ١٩٤ ط مكتبة المعارف بالرياض.

(٥٩) مسند أحمد ١/ ١٩٠ و ١٩٥.

(٦٠) السنن الكبرى ٢/ ٣٣٢.

(٦١) منهاج السنّة ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥ ط أفست بولاق سنة ١٣٢٢هـ.

(٦٢) كشف الخفاء للعجلوني ١/ ٤٦٦ و ٢/ ١٥٣ و ١٥٥ ط مؤسسة الرسالة بيروت.

(٦٣) سنن سعيد بن منصور ١/ ١٩٥ ط دار العصيمي بالرياض، وكتاب الزهد لابن أبي عاصم ١/ ١١٤ ط دار الريان للتراث بالقاهرة.

(٦٤) شرح النهج لابن أبي الحديد ٣/ ٩٧ و ١١٤ ط الأولى بمصر.

(٦٥) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٢٣ ط الثانية سنة ١٣٩٥ هـ.

(٦٦) الحديد / ٧.

(٦٧) الاعتصام ٣/ ١٢ .

(٦٨) الحديد / ٧.

(٦٩) فتح الباري ١/ ٢١٩.

(٧٠) نفس المصدر ٩/ ١٩٧.

(٧١) النجم / ٣.

(٧٢) صحيح البخاري ١ / ٣٠.

(٧٣) نفس المصدر ٧/ ١٢٠.

(٧٤) نفس المصدر ٩/ ١١١.



(٧٥) إرشاد الساري ١/ ٢٠٧.

(٧٦) نفس المصدر ٥/ ١٦٩.

(٧٧) نفس المصدر ٨/ ٣٥٥.

(٧٨) نفس المصدر ١/ ٢٠٧.

(٧٩) نفس المصدر ٦/ ٤٦٣.

(٨٠) نفس المصدر ٨/ ٣٥٥.

(٨١) نفس المصدر ٦/ ٤٦٢ ـ ٤٦٣.

(٨٢) إكمال إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم ٤/ ٣٥٢.

(٨٣) نفس المصدر ٤/ ٣٥٣.

(٨٤) نفس المصدر ٤/ ٣٥٧ في أدنى الصفحات.

(٨٥) مكمل إكمال الإكمال ٤/ ٣٥٣.

(٨٦) النحل / ٤٣.

(٨٧) عمدة القاري ٢/ ١٧٢.

(٨٨) عمدة القاري ٢/ ١٧١ دار إحياء التراث بيروت.

(٨٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢/ ٩٧ ط الأُولى بمصر.

(٩٠) شرح تراجم أبواب صحيح البخاري للدهلوي / ١٤، ط حيدر اباد.

(٩١) النساء / ٥٩.

(٩٢) الأنفال / ٢٤.

(٩٣) أنظر صحيح البخاري (كتاب الوصايا باب الوصايا) ٤/ ٣.

(٩٤) نقلا عن تشييد المطاعن / ٤١١ ط الهند.

(٩٥) أنظر شرح النهج لابن أبي الحديد ٣/ ٩٧ ط الأولى.

(٩٦) نفس المصدر ٣/ ١١٤ ط الأولى.

(٩٧) نفس المصدر ٣/ ٩٧ ط الأولى.

(٩٨) أنظر محاضرات الراغب ٢/ ٢١٣ ط مصر الأولى.

(٩٩) أنظر شرح النهج لابن أبي الحديد ٤/ ٤٩٧.

(١٠٠) موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية (العبقريات الإسلامية) / ١٨٠.

(١٠١) نفس المصدر / ٤٣٨.

(١٠٢) نفس المصدر / ٤٤٤.

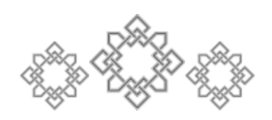
(١٠٣) نفس المصدر / ٧٩٥.

(١٠٤) أنظر مسند أحمد ٣/ ٢١٩ و ٢٥٧.

(١٠٥) نفس المصدر ١/ ١٥٥.

(١٠٦) أنظر الخصائص للنسائي / ١١.

(١٠٧) الشعراء / ٢١٤.





رؤيتان في تاريخ جمع القرآن

السيد علي الشهرستاني

رؤيتان في تاريخ جمع القرآن:

إحداهما: تبنّتها مدرسة الخلافة ـ وهي المشهورة على الألسن ـ، **والأُخرى:** تبنّتها مدرسة الإمامة.

وأُصول المدرستَين تختلف كلٌّ واحدةٍ عن الأُخرى..

فالأُولى: تُبتنى على مقدّماتٍ قد توصلنا إلى التشكيك بحُجّية القرآن الكريم وإلى المساس بقدسيّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

والثانية: فيها جواب تلك الإشكالات المتعدّدة الّتي أثارتها مدرسة الخلافة في مسألة جمع القرآن وغيرها والخروج برؤية موضوعية في هذا الأمر.

وبعبارةٍ أوضح: إنّ كلام أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعلماء مدرستهم جاء ناظراً إلى الاتجاه الخاطئ والفكر السائد آنذاك بين المسلمين، ساعياً إلى تصحيحه وتقويمه نحو الطريق الصحيح.

مع التنبيه على أنّ فكرة مدرسة الخلافة في جمع القرآن ليست وليدة ساعتها، وإنّما تمخّضت عن علل وأسبابٍ خاصّة مرّ بها الخلفاء، وأنّ تلك العلل والأسباب السياسيّة والاجتماعيّة هي الّتي دعتهم لتبنّي هذه الفكرة والقول بها، نطويها في عشر مقدّمات:



مدرسة الخلافة ومقدّماتها العشر في جمع القرآن
والرؤية التصحيحية من قبل مدرسة أهل البيت لها

◘ المقدّمة الأولى:

قالوا: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أُمّيّ؛ بمعنى أنّه لا يعرف القراءَة والكتابة، جاعلين جهله بالكتابة معجزةً له ولكتابه، معتبرين مَن لم يوافقهم في ذلك كافراً أو فاسقاً أو خارجاً عن الدين! وهذا الرأي لا يوافق مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

*** الرؤية التصحيحية :**

النبيّ صلى الله عليه وآله يعرف القراءة والكتابة، لكنّه لا يكتب:

إنّ المشهور على الألسن أنّ الأُمّيّ هو وصفٌ لكلّ مَن يولَد من أُمِّه وهو لايعرف القراءَة والكتابة.

لكنّ هذا التفسير تفسير بدائي وفطري، لا يمكن تطبيقه على رسول الله صلى الله عليه وآله، ذلك الإنسان المعلَّم من قِبل الله تعالى والجامع لجميع الخصال والفضائل، إذ أنّ الله سبحانه وتعالى أكّد بأنّه علّم نبيَّه ما لم يكن يعلم؛ في قوله تعالى: ﴿**وَكَذلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ**﴾ (١)، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾ (٢)، وأمثال ذلك من الموارد الكثيرة في القرآن الكريم، تؤكّد بأجمعها على أنّ الله علّم رسوله صلى الله عليه وآله كلّ العلم وعلّمه ما لم يكن يعلم.

فإنّ الله تعالى حينما جعله نبيّاً وحَكَماً بين الخلق، وألزم الناس بالرجوع إليه فيما



اختلفوا فيه، كان من بالغ لطفه وحكمته أن يعلّمه الحُكم في ذلك [٣].

ومن المعلوم أنّ البتّ في الدّعاوى والأحكام ـ في الظاهر ـ يتوقّف على الشهود وما بأيديهم من وثائق مكتوبة ومسموعة، ولو لم يكن النبيُّ يعرف القراءة والكتابة لكان محتاجاً في فهم الدعاوى إلى الآخرين.

ولو جاز أن يكون النبيّ صلى الله عليه وآله محتاجاً لبعض رعيّته في بعض الأُمُور، لكان المحتاجُ إليه حجّةً على النبيّ، ضرورة أنّ من يعلم حجّةً على مَن لا يعلم.

إذن، فعدم قراءته وكتابته في قوله تعالى: **﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتَابَ الْـمُبْطِلُونَ﴾** [٤]، لا يعني عدم معرفته بهما، بل إنّه لا يحتاجهما تنزّها ورفعة، لكونه المعلَّم من قبل الله تعالى، **﴿يَتْلُواْ صُحُفاً مُّطَهَّرَةً﴾** [٥] فمن تعهّد الجليلُ بتعليمه وتهذيبه غنيٌّ عن الدراسة عند غيره، بل هو عالمٌ بما لم يكن يعلم، فضلاً من عند الله تعالى. قال سبحانه: **﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾** [٦].

عن إبراهيم بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: أخبرني عن العلم الّذي تعلمونه، أهو شيءٌ تعلمونه من أفواه الرجال بعضكم من بعض، أو شيءٌ مكتوب عندكم من رسول صلى الله عليه وآله؟

قال: فقال: «**الأمرُ أعظم من ذلك، أما سمعتَ قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾؟**».

قال: قلت: بلى.

قال: «**فلمّا أعطاه الله تلك الروح علِم بها، وكذلك هي إذا انتهت إلى عبدٍ عَلِمَ بها العلمَ والفَهْمَ**» [٧].

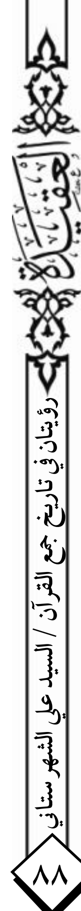
وعن محمّد بن الفضيل، عن أبي حمزة قال: سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: «**لا والله لا يكون عالمٌ** ـ يعني العالم الّذي افترض الله طاعته ـ **جاهلاً أبداً، عالماً بشيءٍ جاهلاً بشيء**». ثم قال: «**الله أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يفرض طاعة عبدٍ يحجب عنه علم سمائه وأرضه**». ثم قال: «**لا يحجب ذلك عنه**» (٨).

وعن ابن محبوب قال: حدّثنا يحيى بن عبدالله أبي الحسن صاحب الديلم، قال: سمعت جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام يقول ـ وعنده أُناسٌ من أهل الكوفة ـ: «**عجباً للناس! إنّهم أخذوا علمهم كلّه عن رسول الله صلى الله عليه وآله فعملوا به واهتدوا، ويرون أنّ أهل بيته لم يأخذوا علمه، ونحن أهل بيته وذرّيته، في منازلنا نزل الوحي، ومِن عندنا خرج العلمُ إليهم، أفيَرَون أنّهم علِموا واهتدوا وجهِلْنا نحن وضلَلنا؟! إنّ هذا لمحال!**»(٩).

فهذا هو مقام رسول الله صلى الله عليه وآله ومقام أوصيائه البررة، وهو أسمى من معرفة القراءة والكتابة، إلّا أنّ الآخَرين يريدون أن ينتقصوا من شأنه صلى الله عليه وآله ما وسعهم، فادَّعوا أنّه لا يعرف الكتابة والقراءة، وان كان هناك من يخالفهم في الرأي، قالوا بذلك تمهيداً لأُمورٍ كثيرة في الشريعة والعقيدة، منها عدم جمعه للقرآن، جهلاً بالكتابة (١٠) ـ والعياذ بالله ـ.

فتراهم يحجبون عن رسول الله صلى الله عليه وآله معرفته بعلم كتابة السطور، وهو القائل لأحد كتّاب الخط: «**أَلِقِ الدواة، وحَرِّفِ القلم، وانصب الباء، وفرِّق السين، ولا تُعَوِّر الميم، وحَسِّن (الله)، ومُدَّ (الرحمن)، وجوِّد (الرحيم)، وضع قلمك على أُذنك اليسرى فإنّه أذكَرُ لك**» (١١).

في حين روي عن الشعبي عندهم انه قال: ما مات رسول الله حتى كتبه، وأسند



النقاش حديث أبي كبشة السلولي انه صلى الله عليه وآله قرأ صحيفة لعيينة بن حصن وأخبر بمعناها، وفي صحيح مسلم ما ظاهره انه كتبه مباشرة، وقد ذهب إلى ذلك جماعة منهم: أبو ذر عبد الله بن أحمد الهروي، والقاضي أبو الوليد الباجي، وغيرهما.

واشتدّ نكير كثير من علمائنا على أبي الوليد الباجي حتى كان بعضهم يسب ويطعن فيه على المنبر، وتأول أكثر العلماء ما ورد (انه كتب) على أنّ معناه أمر بالكتابة كما تقول: كتب السلطان لفلان بكذا أي أمر بالكتب [١٢].

... وذكر يحيى بن جعدة أنّ ناساً من المسلمين أتوا رسول الله بكتب قد كتبوا فيها بعض ما يقول اليهود[١٣] فلما نظر إليها ألقاها وقال: كفر بها جماعة قوم أو ضلالة قوم أن يرغبوا عما جاء به نبيهم إلى ما جاء به غير نبيهم فنزل ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ**...﴾ [١٤].

كما جاء في (بصائر الدرجات) للإمامية، عن أبي حمزة الثمالي، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ قال فيه: نظر رسول الله إلى ألواح موسى وقرأها، وكتابها بالعبراني [١٥].

ومن هذا يتضح أنّ النبيّ كان يعرف القراءة والكتابة [١٦]، وكان داعياً إليهما، ساعياً لمحو الجهل والأمية في أُمّته حسبما ستقف عليه في سيرته العطرة، خاصّةً وأنّ القرآن المجيد يؤكّد على عظمة الكتابة ويقسم بالقلم في قوله تعالى: ﴿**ن * وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ [١٧]، وقوله تعالى: ﴿**اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ**﴾ [١٨]، وأمثالهما، فكيف يدعو الله في كتابه إلى القراءة والكتابة ورسوله لا يعرفهما؟!

إذن، فإنّ تعلُّم القراءة والكتابة ـ وهما من وسائل كسب المعرفة ـ سلاح من أراد أن يتكامل، لا الكامل من الله عزّ وجلّ كالنبيّ محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، وإنّ مقولة: «ما كُتِبَ قَرَّ وما حُفِظَ فَرَّ» لا تنطبق على رسول الله صلى الله عليه وآله، فالرسول أعلى مرتبةً وأعظم شأناً من أن يتعلَّم الكتابة والقراءة من الآخرين.

وفي ضوء ما اسلفنا نستطيع ان نقول: إنّ كلمة الأُمّيّ في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ... فَآمِنُوا**

بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[١٩]، جاءت مدحاً للرسول لا ذمّاً أو منقصةً له، ومعناها: أنّ الرسول رغم كونه ولد من بطن أمه ولم يتعلّم القراءة والكتابة عند أحدٍ من المخلوقين، فقد جاءهم بالمعارف الإلهيّة على أكمل وجهها، لتعلُّمه ذلك من ربّ العالمين، بل إنّ الله سبحانه أمره أن يُقرِئ أُمّته ما نزل عليه في قوله تعالى: **﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ﴾**[٢٠]، و**﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾**[٢١].

على أنّ مدرسة أهل البيت لا ترى ما يراه غيرهم في كلمة «الأُميّ»، فقد قال جعفر بن محمّد الصوفي:

سألتُ أبا جعفر [الجواد] محمّد بن عليّ الرضا عليه السلام، فقلت: يا بن رسول الله، لِمَ سُمّي النبيّ صلى الله عليه وآله (الأُمّيّ)؟

فقال: «**ما تقول الناس؟**».

قلت: يزعمون أنّه إنّما سُمّي (الأُمّي) لأنّه لم يحسن أن يكتب.

فقال: «**كذبوا، عليهم لعنة الله، أنّى ذلك والله يقول في محكم كتابه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾**[٢٢]**، فكيف كان يعلّمهم ما لا يُحسِن؟! والله لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ ويكتب باثنتين وسبعين** ـ أو قال: **بثلاثة وسبعين ـ لساناً، وإنّما سُمّي الأُمّي لأنّه كان من أهل مكّة، ومكّة من أُمّهات القُرى، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾**»[٢٣].

وعليه فإنّ الله سبحانه وتعالى علّم نبيَّه العلوم كلَّها؛ **﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْـهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ**

شَدِيدُ الْقُوَى﴾(٢٤)، فإذَنْ قوله: **﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُواْ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْـمُبْطِلُونَ﴾** (٢٥)، جاء لدفع ما اتّهموه صلى الله عليه وآله به من أخذه واقتباسه من الأديان السماويّة الأُخرى. قال سبحانه: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذَا إِلّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾** (٢٦)، لأنّ الاقتباس والاستنساخ من الكتب السابقة يحتاج إلى الكتابة والقراءة، وبما أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يُعرَف عنه أنّه دخل الكُتّاب أو تعلّم القراءة والكتابة من أحدٍ في الجاهليّة، فكيف به أن يأتي بهذه العلوم الغريبة الّتي هي فوق طاقة البشر. وقال تعالى: **﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ﴾**(٢٧).

فسبحانه وتعالى أراد أن يقول لهم: إنّ محمّد بن عبدالله هو ابن مكّة (أُمّ القُرى)، وأنتم أعرف بحاله وتاريخه، وأنّه لم يدخل الكُتّاب ولم يتعلّم من أُستاذ، فكيف تدّعون أخذ كتابه عن الأديان الأُخرى؟!

ومعناه: انّه لم يكن محمّد بن عبدالله صلى الله عليه وآله يقرأ كتاباً أو يخطّه بيمينه، ولمّا لم يكن منه ذلك، لَم يبقَ ريبٌ بأنّ المنزَل عليه هو من ربّ العالمين، وليس هو تلفيقاً مأخوذاً من كتب السابقين حسبما تزعمون.

نعم، إنّه صلى الله عليه وآله قد استعان ببعض أعدائه في كتابة الوحي لحكمةٍ، فاستمع لما قاله الصدوق عليه السلام :

> ووجه الحكمة في استكتاب النبيّ صلى الله عليه وآله الوحيَ معاويةَ وعبدَ الله بن سعد ـ وهما عدوّان ـ، هو أنّ المشركين قالوا: إنّ محمّداً يقول هذا القرآن من تلقاء نفسه، ويأتي في كلّ حادثةٍ بآية ...
>
> فاستعان في كتْب ما ينزل عليه في الحوادث الواقعة بعدوَّين له في دينه عَدْلَين عند أعدائه، ليُعلِمَ الكفّارَ والمشركين أنّ كلامه في ثاني الأمر

كلامه في الأوّل، غير مغيَّرٍ ولا مُزالٍ عن جهته، فيكون أبلغ للحجّة عليهم، ولو استعان في ذلك بوليَّين ـ مثل سلمان وأبي ذر وأشباههما ـ لكان الأمر عند أعدائه غير واقع هذا الموقع، وكان يُتخيَّل فيه التّواطؤ والتطابق، فهذا وجه الحكمة في استكتابهما واضحٌ بيّن، والحمد لله[٢٨].

إنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ**﴾، هو تعليم رسول الله أُمّته الكتابَ كتابةً وتفهيماً، لأنّ من الواضح أنّ (الكتاب) يُطلَق على الألفاظ والمعاني معاً، وهو مثل قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن حفظ على أُمّتي أربعين حديثاً** ...»[٢٩]. وإنّ حفظ كلام رسول الله لا يختصّ بحفظه عن ظهر القلب، بل الحفظ يتحقق بالكتابة أيضاً، بل قد يمكن القول بأنّ المحافظة عليه بالكتابة هي الأجدر والأنفع، ولهذا نرى العلماء قديماً وحديثاً يؤلّفون كتب الأربعينيّات الحديثيّة ولم يكتفوا بحفظها في الصدور.

ومثل هذا الكلام يأتي في قوله تعالى: ﴿**يَتْلُواْ صُحُفاً مُّطَهَّرَةً**﴾[٣٠]، أو في قوله تعالى: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ**﴾[٣١]، وأمثالهما، فكلّها تدلّ بالإطلاق ـ إن لم تكن بالظهور ـ على أنّه صلى الله عليه وآله كان يقرأ ويتلو المكتوب.

وهناك روايات كثيرة أُخرى دالّة على معرفة رسول الله صلى الله عليه وآله بالقراءة والكتابة، منها: صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**إنّ النبيّ كان يقرأ ويكتب، ويقرأ ما لم يكتب**»[٣٢].

قال المجلسي ـ بعد ذكره لتلك الروايات ـ:

كيف لا يَعلم مَن كان عالماً بعلوم الأوّلين والآخرين، أنّ هذه النقوش موضوعةٌ لهذه الحروف؟! ومَن كان يقدر بإقدار الله تعالى على شقّ القمر وأكبر منه، كيف لا يقدر على نقش الحروف والكلمات على الصحائف والألواح؟![٣٣]

ومن الروايات الصحيحة في هذا الباب: رواية ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام،



الواردة في كيفية صلح الحديبيّة الطويلة، وفيها:

فدعا رسول الله بالكتب، ودعا أمير المؤمنين وقال له: «**أُكتب**». فكتب أمير المؤمنين: «**بسم الله الرحمن الرحيم**»، فقال سهيل بن عمرو: لا نعرف (الرحمن)، أُكتب كما كان يكتب آباؤك: باسمك اللّهم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أُكتب: باسمك اللّهم، فإنّه اسمٌ من أسماء الله**». ثمّ كتب: «**هذا ما تقاضى عليه محمّدٌ رسول الله والملأ من قريش**».

فقال سهيل بن عمرو: لو علمنا أنّك رسول الله ما حاربناك، اُكتب: هذا ما تقاضى عليه محمّد بن عبد الله، أتأنف من نسبك يا محمّد؟!

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أنا رسول الله وإن لم تُقِرُّوا**»، ثم قال: «**اُمحُ ـ يا عليُّ ـ واكتب: محمّد بن عبد الله**»، فقال أمير المؤمنين: «**ما أمحو اسمك من النبوّة أبداً**[٣٤]»، فمحاه رسول الله بيده، ثم كتب صلى الله عليه وآله: «**هذا ما اصطلح عليه محمّد بن عبد الله والملأ من قريش وسهيل بن عمرو، اصطلحوا على وضع الحرب بينهم عشر سنين ...**»[٣٥].

ويدلّ هذا الحديث الشريف بوضوحٍ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله محا بيده الشريفة لقبه المبارك، ثم كتب بيده الشريفة: «**هذا ما اصطلح عليه ...**»، وهو دالٌّ على معرفته بالقراءة وبالكتابة.

لكنّ العامّة روت هذه الرواية بشكلٍ آخر يرضيها ويسيء إلى النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله ويؤكّد عدم معرفته بالكتابة، فجاءت تلك الرواية المرويّة عندهم ـ وفي بعض كتب أعلامنا أيضاً أخذاً عنهم ـ على هذا النحو:

قال النبيّ لعليّ: «**ضع يدي عليها**»، فوضع عليٌّ يدَ رسول الله عليها، فمحاها صلى الله عليه وآله [٣٦].

وهذا النص إن صح فإنما فعل رسول الله ذلك أمام قريش لئلّا يتهموه بأنّ القرآن من كلامه.

أضف الى ذلك ان رواية وضع الأصبع كذب، يُخطّؤه مطالبته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الصحابةَ عند مرضه بأن يأتوه بدواةٍ وكتفٍ كي يكتب لهم كتاباً لن يضلّوا بعده أبداً.

وإنّ الاشتهار بعدم معرفته للكتابة كان لأجل دفع شبهة التأثر بالكتب السماوية والأخذ عن كتب الأحبار والرهبان وأمثال ذلك.

وبهذا القدر نكتفي في توضيح هذه النقطة لننتقل إلى المقدمة الثانية.

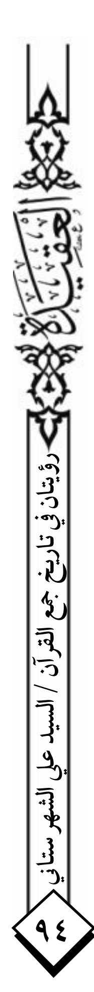
▫ المقدّمة الثانية:

فسرت مدرسة الخلافة لفظة **الجمع** في رواية أنس بن مالك وأمثاله: «**مات النبيّ ولم يجمع القرآن غيرُ أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد**»(٣٧)، بأنّ معناه: أنّ هؤلاء جمعوا القرآن في الصدور لا في السطور، أي أنّ الجمع عندهم كان جَمْعَ حِفْظٍ لا جمع تدوينٍ وكتابة.

وهذا التفسير يخالف المألوف عند اللّغويّين، لأنّ الجَمْع لُغَةً يشمل الكتابة والحفظ معاً، وأنّ ترجيح أحدهما على الآخر هو ترجيحٌ بلا مرجِّح، خصوصاً مع معرفتنا بوجود كَتَبَةٍ لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أيام حياته يكتبون الوحي عنه، إذن معنى الجمع واضح عندنا، فما يعني وجود الكتبة لو كان المقصود منه هو الحفظ فقط؟!

بل لماذا يَخُصُّون الجمع بالحفظ، ويُخَطِّؤون التفسير الآخر؟

إنّ وراء هذا سرّاً كامناً، ولا أستبعد أن تكون قد جاءت من أجل حصر الجامعِين للقرآن ـ حسب زعمهم ـ بالخلفاء الثلاثة لا غير، وذلك بعد نفيهم جمعَ الآخَرين للقرآن كتابةً وتدويناً.



* الرؤية التصحيحية:

وجود مصاحف مكتوبة للصحابة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله:

من المعلوم بأنّ الكتابة كانت موجودة في مكّة آنذاك، وأنّ القرآن أكّد وجود الاستنساخ والكتابة ولولاه ما عرفوا الاستنساخ، في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾(٣٨)، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿**حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرَؤُهُ**﴾(٣٩)، وأمثال ذلك من الآيات الدالة على الكتابة وادواته من القلم والقرطاس و... فلو لم تكن الكتابة مألوفةً والاستنساخ معروفاً عندهم، لما خاطبهم الله بهذه الكلمات.

وقد ذكر المؤرّخون وأصحاب السيَر اسم أربعة عشر صحابيّاً أو أكثر قد جمعوا القرآن وكانت لهم مصاحف على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله (٤٠)، وهم:

أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وأُبيّ بن كعب، وابن مسعود، وأبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وسعيد بن عبيد، ومجمع ابن جارية، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأبو زيد الأنصاري، وعبادة بن الصّامت، وأبو أيّوب الأنصاري، وتميم الدّاريّ.

وعلى الرغم من أنّ أسماء الأربعة الأواخر لم يصلنا شيءٌ عن مصاحفهم، إلّا أنّها كانت موجودة عندهم.

قال الآمدي في كتابه (الأفكار الأبكار): إنّ المصاحف المشهورة في زمن الصحابة كانت مقروءةً ومعروفة، وكان مصحف عثمان بن عفان آخر ما عُرِضَ على النبيّ، وكان يصلّي به إلى أن قُبِضَ (٤١).

وجاء عن أمير المؤمنين علي عليه السلام ـ ما يؤكّد كونه من الكتّاب وكانت عنده نسخة من المصحف على عهد رسول ـ قوله:

«... فما نزلت على رسول الله آية من القرآن إلّا أقرأنيها، وأملاها عليّ فكتبتُها بخطّي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيتُ آيةً من كتاب الله ولا علماً أملاه عليّ وكتبتُه منذ دعا الله لي بما دعا ...» [٤٢].

وممّا يؤكّد وجود مصاحف للصحابة على عهد رسول الله ﷺ، وأنهم كانوا يكتبون حديث رسول الله على كل حال حتى جاءهم النهي عنه ﷺ في قوله: «لا تكتبوا عنّي، ومَن كتب عنّي غير القرآن فليمحه»[٤٣]، الدّالّ على اهتمام الرسول ﷺ بتدوين الآيات كتابة بعد حِفظها. وكذا يؤيده ما روي عن ابن مسعود، حيث قال:

قال لي رسول الله ﷺ: «اِقرأ عليّ»، ففتحتُ سورة النساء، فلما بلغت: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هؤُلاَءِ شَهِيداً**﴾ [٤٤]، رأيت عينيه تذرفان الدمع، فقال: «حسبك الآن ...»[٤٥].

وحكى الدكتور عبدالصبور شاهين في كتابه (تاريخ القرآن) نقلاً عن (رسالة شواذّ القراءة) للكرماني: بأنّ لحمزة بن عبدالمطّلب ـ عمّ رسول الله الّذي استُشهد في أُحد ـ مصحفاً [٤٦].

ومعنى كلامه بأنّه كان قد جمع النازل من القرآن إلى ذلك الحين بين الدفّتَين.

وأخرج ابن سعد في الطبقات: أخبرنا الفضل بن دكين، حدّثنا الوليد بن عبدالله بن جميع، قال: حدّثتني جدّتي، عن أُمّ ورقة بنت عبد الله بن الحارث ـ وكان رسول الله يزورها، ويسمّيها الشهيدة، **وكانت قد جمعت القرآن** ـ.

وكان رسول الله ﷺ حين غزا بدراً قالت له: أتأذن لي فأخرج معك أُداوي جرحاكم وأُمرّض مرضاكم، لعلّ الله يهدي لي شهادة ؟ قال: «إنّ الله مُهْدٍ لكِ



شهادة...» (٤٧).

فإذا كان هذا حال النساء في جمع القرآن، فكيف يكون حال الرجال؟

نعم، المصاحف المجموعة آنذاك كانت ناقصةً، وفيها السور التي أُقرَّت من قبل الله تعالى إلى ذلك الحين لقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ وقوله: ﴿**وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً**﴾، ولا كلام في ذلك.

ولا يخفى عليك بأنّ (الجمع) المعنيّ في الأخبار(٤٨) هو أعمّ ممّا في الصدور أو في السطور، وترجيح أحدهما على الآخر ترجيحٌ بلا مرجِّح، خصوصاً حينما نرى أنّ الصحابة كانوا قد جمعوا القرآن لكي ينفعوا الآخَرين ويعلّموهم الكتاب العزيز، وأنّ ذلك لا يتمّ على وجهه الأكمل إلّا بالكتابة، خاصّةً لمن كان يجيد القراءة والكتابة من الصحابة. وإن فكرة حصر الجمع بالحفظ كانت فكرة سياسية يقف عليها كل من تصفح الوثائق والمستندات التراثية عند الجمهور.

فالكتابة وبيان وسائلها مذكور في القرآن وهو دليل على اهتمام الإسلام بالقراءة والكتابة، وقد تحدّى سبحانه وتعالى المشركين بأن يأتوه بعشر سور مثل القرآن (٤٩)، وقال تعالى: ﴿**يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ**﴾ (٥٠)، وقوله تعالى: ﴿**كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾ (٥١)، ومعنى هذه الآيات وجود القرآن مكتوباً بين أيديهم، بحيث يمكنهم أن يماثلوه ويعارضوه، فلو لم يكن القرآن معلوماً وموجوداً عندهم لكانت دعوته إيّاهم للمعارضة مع القرآن دعوة إلى المجهول.

ويلفت قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ**﴾(٥٢)، إلى معلوميّة مكان الآيات وترتيبها عند المسلمين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، بحيث لا يمكن لأحدٍ أن يغيّر آية بدل آية أخرى.

ولو لم تكن الكتابة معروفةً، ولم يكن القرآنُ حاضراً موجوداً في الحياة الاجتماعية، فماذا يعني إرسال عمرو بن حزم إلى اليمن لتعليمهم القرآن؟

وماذا يعني قوله عزّ وجل: ﴿**لاَ يَمَسُّهُ إِلّا الْـمُطَهَّرُونَ**﴾ (٥٣) وخصوصاً للذي يفهم منها المسّ الحسّي لآيات المصحف؟

ألا يدل على وجودها في الخارج؟ وماذا يعني قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**فلا يمسَّ القرآنَ إنسانٌ إلّا وهو طاهر**» (٥٤)؟

وماذا تعني تسمية سورة الحمد بـ(فاتحة الكتاب)؟ أليس في كلّ ذلك دلالة على وجود الكتاب العزيز بين أيدي الناس بفاتحته؟

ثم ماذا يعني المرويّ في صحيح البخاري، عن عبد العزيز بن رفيع، قال:

> دخلتُ أنا وشدّاد بن معقل على ابن عبّاس، فقال له شدّاد بن معقل: أتركَ النبيّ صلى الله عليه وآله مِن شيء؟ قال: **ما ترك إلّا ما بين الدفَّتَيْن** ... (٥٥).

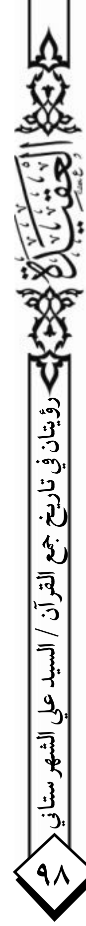
وهذا يعني بأنّ القرآن كان موجوداً بين الدفّتين، ومدوَّناً ضمن قراطيس متعدِّدة.

نحن قد فصلنا الكلام عن ترتيب القرآن وجمعه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله في كتابنا جمع القرآن وان جمعه كان جمع كتابةٍ لا جمع حفظ فقط كما يدّعون(٥٦).

▫ المقدّمة الثالثة:

معركة اليمامة ـ والّتي مات فيها أكثر من سبعمائة صحابي (٥٧) حسبما قيل ـ أصبحت مبرراً لمدرسة الخلافة للادعاء بضرورة جمع القرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ من قبل أبي بكرٍ خوفاً على القرآن من ضياعه إثر مقتل هذا العدد الهائل من الصحابة في هذه المعركة، فاقترح على زيد بن ثابت أن يجمعه... إلى آخر القصّة المذكورة في كتب التاريخ والحديث.

وهذا الرأي يتقاطع مع نصوص حديثيّة أُخرى موجودة في كتب الصحاح



والمسانيد، مثل النصوص الدالّة على أنّ القرآن كان مكتوباً ومحفوظاً ـ بواسطة كتبَة الوحي على عهد رسول الله ﷺ ـ فلو كان مكتوباً ومحفوظاً عند آخرين، فلماذا الخوف من ضياعه إذن؟

كما أنّه لا يتّفق مع المرويّ بإسنادٍ صالح من قوله ﷺ: قراءةُ الرجل القرآنَ في غير المصحف ألف درجة، وقراءته في المصحف يضاعف على ذلك ألفَي درجة [٥٨]. وقولِهِ ﷺ: «ليس شيء أشدّ على الشيطان من قراءة المصحف نظراً» [٥٩]، وفي هذا السياق ورد النهي عن رسول الله من أن يسافر بالمصحف إلى أرض العدو [٦٠]، وأمثال ذلك ممّا دلّ على وجود مصحفٍ معروفٍ عند المسلمين، مكتوبٍ في قراطيس متعدِّدة يقرؤون فيها.

وتُظهر هذه النصوص خطأ رؤية مدرسة الخلافة من أنّ الخليفة قد خاف على القرآن من ضياعه، وأنّ القرآن لم يُدَوَّن على عهد الرسالة، إذ إنّ الاعتقاد بعدم تدوين القرآن في عهد النبيّ ﷺ يُرجى منه أمورٌ كثيرة، أقلّها حصر فضيلة جمع القرآن بالخلفاء الثلاثة فقط.

كان هذا مجمل الكلام عن المقدمة الثالثة وإليك:

*** الرؤية التصحيحية:**

قتلى اليمامة مقدِّمة لجمع أبي بكر للقرآن:

نعم إنّ ما جاء عن واقعة اليمامة وكثرة القتلى فيها، واهتمام أبي بكر وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت بجمع القرآن دون غيرهم من كبار الصحابة، فيه تهويلٌ عظيمٌ وتضخيم أيّما تضخيم، كما فيه أيضاً تعريض بالنبيّ ﷺ والصحابة، لأنّ الكلّ يعلم بأنّ ثلة من الصحابة كانوا قد جمعوا القرآن على عهد رسول الله ﷺ كتابةً وحفظاً، ونحن قد أتينا بأسماء أربعة عشر منهم، وقد أوصل ابن عساكر كتّاب الوحي إلى ٢٣



صحابياً، وأبو شامة وابن عبد البر إلى ٢٥ صحابياً، وتجاوز شبراملسي ذلك العدد إلى ٤٠ صحابياً، وقال الحافظ العراقي في الدرر السنيّة:

كتّابه اثنان وأربعونا زيد بن ثابت وكان حينا
كاتبه وبعده معاوية ابن أبي سفيان كان واعية(٦١)

إذن، فجامعي القرآن وكتّاب الوحي كثيرون وأنّ أبا بكر لم يكن هو الوحيد الّذي جمع القرآن، بل جمعه قبله أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وسالم مولى أبي حذيفة، وأُبيّ بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وابن مسعود، وغيرهم.

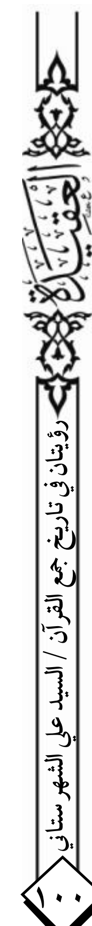
وإنّ ما قيل عن جمع سالم مولى أبي حذيفة للقرآن يؤكّد أنّه كان مجموعاً قبل جمع أبي بكر له، لأنّ سالماً كان قد قُتل في واقعة اليمامة.

بلى، قد بالغ المؤرّخون في عدد قتلى اليمامة، حتّى أوصلها بعضهم إلى (١٧٠٠) نفر من الصحابة، بينهم سبعمائة قارئ (٦٢) أو أربعمائة وخمسون قارئاً (٦٣).

فسبعمائة قارئٍ من جيشٍ بلغ عدده أربعة آلاف وخمسمائة مقاتلٍ في قبال جيش مسيلمة الكذّاب البالغ عددهم ٤٠ ألف نسمة فيه تهويلٌ عظيم، لأنّ شهداء الإسلام في غزوة بدر لم يتجاوز عددهم أربعة عشر قتيلاً، وفي واقعة أُحد سبعين قتيلاً، وفي الخندق ستّة قتلى، ولو جمعت جميع شهداء الإسلام لما وصل إلى نصف عدد قتلى واقعة اليمامة، وخصوصاً القرّاء منهم! فما يعني هذا التهويل والتعظيم؟

قال المستشرق كيتاني (Caetani) وتبعه على ذلك بلاشير وشوالي: لا نجد في لوائح المسلمين الذين سقطوا في ـ عقربا ـ اليمامة إلّا قلائل ممن تنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن [أي أنهم لم يكونوا من المسلمين الأوائل الذين حفظوا القرآن] لأنهم تقريباً ينتمون إلى صفوف المنتمين حديثاً للإسلام(٦٤).

ثمّ شكك شوالي ـ الذي أتم كتاب نولدكه ـ في أسماء شهداء اليمامة التي قدمها



كيتاني وأنهم ١٥١ شخصاً فقال: لا نجد في التقارير التي تمكنت من الوصول إليها إلا اثنين ممن سقطوا من الذين يشهد لهم بوضوح معرفتهم بالقرآن [أي كانا من الحافظين له] هما عبدالله بن حفص بن غانم، وسالم من أتباع أبي حذيفة الذي حمل لواء المهاجرين بعده(٦٥).

ومعنى كلامه أنّه ليس بين أولئك القتلى من هم من المسلمين الأوائل وقراء الأمة.

وإذا كان القرّاء قُتلوا بأجمعهم، فهل القتل يتحرّاهم دون غيرهم؟ وهل تعمّد الخليفة في إرسال القرّاء إلى معركةٍ غير متكافئة ليلقوا حتفهم؟

ولو كان القُرَّاء ـ بمعنى القارئين له ـ بهذا العدد، فجميع المسلمين كانوا يقرؤون القرآن في صلواتهم، فكيف يمكن للشعبيّ إخراج الإمام علي من الجامعين للقرآن والحافظين له؟! وهل هؤلاء القرّاء المقتولون في اليمامة هم أعظم شأناً من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب؟!

وكيف يكون القرآن محصوراً في صدور أولئك القرّاء المقتولين في واقعة اليمامة فقط دون غيرهم من كبار الأصحاب الّذين ما زالوا على قيد الحياة، أمثال: أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب وابن مسعود وعبد الله بن عبّاس و...؟

بل لو كان لدينا هذا العدد الهائل من الصحابة القرّاء، أفلا يعني بأنّ القرآن كان متواتراً ومشهوراً عند المسلمين، ولا حاجة في إثباته حينها إلى شاهدَين عادلَين كما أقرّه أبو بكرٍ وعمر في منهجهما في جمع القرآن لاحقاً؟

ومن هنا قد جاء ابن حجر ليخفّف الوطأة فيما قالوه، إذ قال:

> وهذا يدلّ على أنّ كثيراً ممّن قد قُتل في واقعة اليمامة كان قد حفظ القرآن، لكن يمكن **أن يكون المراد أنّ مجموعهم جمَعه لا أنّ كلّ فردٍ جمَعه** ...(٦٦).

اذن التطرّف والغلوّ بقي موجوداً في النصوص، ولو تأمّلتَ فيما أخرجه ابن أبي داود عن ابن شهاب الزهري، لاستشممت رائحة التحريف منه فوّاحة، إذ قال:

بلغنا أنّه كان أُنزل قرآنٌ كثير، فقُتل علماؤه يوم اليمامة الّذين كانوا قد وعوه، **ولم يُعلَم بعدهم ولم يُكتب، فلمّا جمع أبوبكر وعمر وعثمان القرآن لم يوجد مع أحد بعدهم** ... [٦٧].

وقد استغل المستشرق جون جيلكرايست هذه الرواية معلقاً عليها بالقول:

ومعنى هذا أنّ الرواية تؤكد سقوط نصوص كثيرة بدليل (لم يعلم) و(لم يكتب) و(لم يوجد مع أحد بعدهم) وأنها ضاعت بقتل من كان يحفظها[٦٨].

واللّافت أنّ هذا الكلام باطل جملة وتفصيلاً وأنّ هؤلاء القرّاء المقتولين بسيف بعض المؤرخين لم يكونوا بهذا العدد الهائل، ولم يكونوا منسيّين في التاريخ، فقد ذكر ابن حزم من هؤلاء القرّاء ٢٠ اسماً [٦٩]، والبلاذري ذكر ٢٩ اسماً [٧٠]، اثنا عشر منهم يشتركون مع أسماء ابن حزم، وادّعى ابن الأثير بأنّ خمسة عشر منهم كانوا من الحاضرين في بدر وتسعةً منهم من الحاضرين في أُحد [٧١]، ولم نقف على أكثر من هذا العدد.

فلو صحّ أنّ أبا بكر استنسخ المصحف مِن على نسخة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ كما قاله ابن حجر[٧٢] ـ، فهذا يعني بطلان المقولة المشهورة من أنّه وقف على نقصان آيتين من آخر سورة التوبة ثمّ وجدهما عند أبي خزيمة أو خزيمة، وهما قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْـمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لاَ إِلهَ إِلّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾ [٧٣]، لأنّ العقل والدين يأبيان القول بنقصان نسخة رسول الله صلى الله عليه وآله وتمام نُسَخ الآخرين وكمالها!

فلو كان أبو بكر يخاف حقّاً من ضياع القرآن، لكان عليه أن يزيد من حلقات



تحفيظ القرآن في المساجد وتعليمه، أو يأمر الكَتَبَة باستنساخ الموجود من القرآن عند الصحابة وخصوصاً من على نسخ الذين عرضوا قراءاتهم على رسول الله أمثال أبي بن كعب، وابن مسعود، وعلي، ومعاذ وغيرهم؛ لأنّ الكل يعلم بوجود مصاحف لهؤلاء الصحابة على عهد أبي بكر، فكان عليه أن يأمر باستنساخ نسخ هؤلاء لأنّ «أهل دمشق كانوا يقرؤون بقراءة أُبيّ بن كعب، وأهل الكوفة يقرؤون بقراءة ابن مسعود، وأهل البصرة يقرؤون بقراءة أبي موسى الأشعري، وأهل حمص يقرؤون بقراءة المقداد» (٧٤) لا أن يأتي بمنهج جديد قد يخالف الآخرين فيه.

وعليه، فلو كانت هذه المصاحف والقراءات موجودة عند المسلمين، فلمَ لا يعتمدها أبو بكرٍ ولا يستفيد منها ـ وهي مصاحف وقراءاتٌ لكبار الصحابة، ورسول الله صلى الله عليه وآله كان قد مدحهم لهذا الغرض ـ دون أن يبدأ الخليفة العمل من نقطة الصِّفْر وبمنهجيّةٍ جديدة؟

▫ المقدّمة الرابعة:

إنّ مدرسة الخلافة حصرت جمع القرآن بالخلفاء الثلاثة، وأبعدت عنه الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأُبيّ بن كعب وغيرهم، ثمّ ركّزت على عثمان فقط من بين الثلاثة، مع تأكيدها على أنّه هو الذي وحّد المسلمين على مصحف واحد، ثم نسبة رسم المصحف إليه دون غيره، رغم قولها أنّ عثمان استنسخ مصحفه من نسخة أبي بكر وعمر، كما أوجبت الالتزام برسم المصاحف المرسلة الى الامصار رغم اختلافها بدعوى أن النبيّ قد أقرها، ومن هنا يثار التساؤل: لماذا لا يقال عن تلك المصاحف ورسمها: (المصاحف النبويّة)، أو (المصاحف البكريّة)، أو (العمرية)، بل تكتفي بوصفها بالمصاحف العثمانية؟ ولماذا لا يطلق لفظ (المصحف الإمام) على المصاحف الأخرى المرسلة من قبل عثمان إلى الأمصار بل خص هذا الوصف بالذي كان يقرأ فيه عثمان فقط؟



بل إذا كان رسم الخطّ توقيفيّاً من عند الباري، وأنّه أمضي من قبل الله ورسوله، فلماذا يحرقون المصاحف المدوّنة عند المسلمين؟ ألم تكن تلك المصاحف قد كُتبَت طبقاً للقواعد التي رسمها رسول الله في الخطّ وعلّمها لمعاوية، حسبما قاله الزرقاني (٧٥).

انّ التركيز على اسم عثمان وإبعاد الآخرين عنه، فيه شيءٌ من الإجحاف والهضم بحقّ كبار الصحابة الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله صلى الله عليه وآله، والذين اوصى بأخذ القرآن منهم على وجه الخصوص.

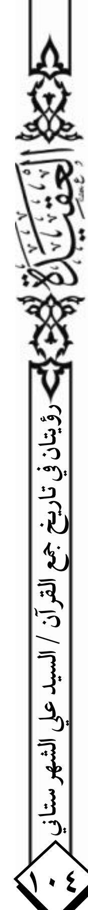
*** الرؤية التصحيحية:**

الغلوّ في عثمان وإقصاء منافسيه:

أجل إنّ مدرسة الخلافة أرادت ـ عبر حصر جمع القرآن بالخلفاء الثلاثة ـ الغلو في عثمان وفي مصحفه رسماً وقراءة، واقصاء منافسيه من كبار القرّاء وانتقاصهم ـ وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام ـ عن الحياة السياسيّة في آنٍ واحد، بل سعت أن تنسب إلى شيعة الإمام عليه السلام كلّ شَين، فقالوا ـ وبئس ما قالوا ـ: إنّ الشيعة تعتقد بأنّ للإمام علي قرآناً غير قرآن المسلمين، وأنّ مصحفه الذي يقرأ به قد رُتّب غير ترتيب المصحف الرائج.

ويلاحظ، انهم قالوا بكل ذلك تهويلاً لعملية جمع عثمان، حتى حكي عن الشعبي قوله: **توفي ابو بكر وعمر وعلي رحمهم الله ولم يجمعوا القرآن**. وقال: **لم يختمه احد من الخلفاء غير عثمان** (٧٦).

وروي عن شريك، عن إسماعيل بن أبي خالدٍ أنّه قال: سمعت الشعبيّ يحلف بالله عزّ وجلّ؛ **لقد دخل عليٌّ حفرَته وما حفظ القرآن** (٧٧)، أو أنّه كان لا يعرف إلّا سورة ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى**﴾ (٧٨).



وروي عن يزيد بن هارون أنّه قال: لا خلاف بين المسلمين في أنّ عبد الله بن مسعود مات وهو لا يحفظ القرآن كلّه (٧٩).

كل هذه المحكيات تؤكد تبني اتجاه خاص لرؤية خاصة في جمع القرآن وتكشف مدى اصرارهم على حذف اسماء كبار الصحابة من منافسي عثمان من الذين تلقوا القرآن وعرضوه على رسول الله كأمير المؤمنين علي وابن مسعود وأُبي ومعاذ وغيرهم، ونسبة اشياء باطلة الى هؤلاء وغيرهم.

وترى نفس الأمر (٨٠) فيما قاله ابن حجر تعليقاً على ما أخرجه ابن أبي داود في (المصاحف) من طريق ابن سيرين، فقال:

> قال علي: «لمّا مات رسول الله، آليتُ أن لا آخذ عليَّ ردائي إلّا لصلاة جمعة، حتّى أجمع القرآن، فجمَعَه»: ... ثمّ علّق ابن حجر قائلاً: **فإسناده ضعيفٌ لانقطاعه، وعلى تقدير أن يكون محفوظاً فمراده بجمعه حفظه في صدره!!** (٨١)

قالوا بكلّ ذلك في الإمام علي، وقالوا بمثله من المفتريات في ابن مسعود وابن عبّاس وأُبيّ وغيرهم من كبار القرّاء المنافسين لعثمان في أمر القرآن.

وفي المقابل رفعوا بضبع عثمان بن عفّان وزيد بن ثابت، حتّى قالت نائلة بنت الفرافصة الكلبية ـ زوجة عثمان ـ للّذين دخلوا عليه:

> إن تقتلوه أو تَدَعُوهُ، فقد كان يحيي اللّيل بركعةٍ يجمع فيها القرآن (٨٢).

وكلامُ ابن حجر الآنف ـ في تضعيف جمع الإمام ـ متهافتٌ وغير صحيح يعرفه طالب العلم فضلاً عن العلماء (٨٣)؛ لأنّ خبر جمع أمير المؤمنين عليه السلام للقرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله قد روي بطرق كثيرة(٨٤) غير ما أخرجه ابن أبي داود (ت ٣١٦هـ)،

وحتّى المرويّ عن ابن سيرين على وجه الخصوص فإنّه روي بطرق أُخرى عنه ليس فيها أشعث بن سوار الكندي.

فلماذا يكتفي ابن حجر بالإشارة إلى ما رواه ابن أبي داود ولا يشير إلى رواية غيره، مثل رواية عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت ٢١١ هـ)، عن معمّر، عن أيّوب، عن عكرمة مثله أو قريباً منه، مع أن إسناده صحيح على شرط البخاري.

أو رواية ابن سعد (ت ٢٣٠ هـ) في طبقاته، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن أيّوب وابن عون، عن محمّد مثله، وإسناده صحيح أيضاً.

أو رواية ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥ هـ)، عن يزيد بن هارون قال: أخبرنا ابن عون، عن محمّد مثله. وإسناده صحيح على شرط الشيخَين.

أو رواية البلاذري (ت ٢٧٩ هـ) في (أنساب الأشراف)، عن مسلمة بن محارب، عن سليمان التميمي وعن ابن عون، عن ابن سيرين، وإسناده حسن.

وفي آخر: سلمة بن الصقر وروح بن عبد المؤمن قالا: حدّثنا عبد الوهاب السقفي، أنبأنا أيّوب عن ابن سيرين مثله، وإسناده حسن.

أو رواية ابن ضريس (ت ٢٩٤ هـ)، بإسناده عن هوذة بن خليفة، حدّثنا عوف، عن محمّد بن سيرين، عن عكرمة مثله أو قريباً منه، وإسناده صحيح على شرط البخاري.

فلماذا يذكر ابن حجر طريق ابن أبي داود عن ابن فضيل عن الأشعث عن محمّد بن سيرين فقط، ولا يذكر ما رواه غيره عن ابن سيرين؟ هذا **أولاً**.

وثانياً: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام ليس كغيره من الصحابة، فهو أوّل القوم إسلاماً، وقد كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله في كلّ المواقف والمشاهد، يتبعه اتّباع الفصيل أَثَرَ أُمِّه، وهو ابن عمّه، وزوج ابنته، وأبو وُلده، وقد كان يعرف القرآن كما أُنزل على رسول

الله صلى الله عليه وآله، وقد دَوَّن كلّ ما أُنزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أتى بكلّ ما جاء عنه في تفسيره وتأويله، وقد كتب كلّ ذلك بخطّه عليه السلام، فقال:

«**فما نزلت على رسول الله آيةٌ من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها علَيّ، فكتبتُها بخطّي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها ...**» إلى آخر الخبر [٨٥].

وقد كان عليه السلام يكتب كلّ تلك الأُمور **من فِلْقِ فيه** صلى الله عليه وآله بيده [٨٦]، وكان القرآن يَقَرُّ في صدره كما يَقَرُّ في صدر رسول الله صلى الله عليه وآله.

وعن العباس بن معروف، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: «**كان جبرئيل يملي على النبيّ، وهو يملي على علي ...**» [٨٧].

ويتضح مما قلناه أنّ تلك الأخبار المتناسية لأسماء كبار الصحابة من قائمة جمع القرآن، هي التي دعتنا للقول بوجود أصابع أموية في بثّ أمثال هذه الأفكار بين المسلمين، وبالتالي تهويل أمر جمع عثمان بن عفّان ـ شيخ بني أُميّة ـ للقرآن والرسم العثماني أكثر ممّا يلزم.

لقد تجاوز التشكيك في جمع رسول الله للقرآن مداه حتى جرّأ بعض المستشرقين أمثال آلفونس مينكانا (١٨٨١ ـ ١٩٣٧ م) على انكار جمع القرآن على عهد الشيخين أيضاً بدعوى أنّ أخبارها لم تسبق ابن سعد (ت ٢٢٩ هـ)، كما لم يأت اسم ابي بكر وعمر ضمن الجامعين للقرآن على عهد رسول الله في طبقات ابن سعد، في حين جاء ذكر أسماء غيرهما من الصحابة، وأن مجيء خبر جمع القرآن على عهد عثمان في صحيح البخاري ليس له قيمة علمية، لأنه جاء في كتاب متأخّر مات صاحبه بعد ربع قرن من وفاة ابن سعد [٨٨].

بلى انّ نتيجة اضطراب مرويات مدرسة الخلافة جعلت هذا المستشرق يزعم أنّ جمعه كان في عهد عبدالملك بن مروان وذلك بسعي الحجاج بن يوسف الثقفي،

منوّهين إلى أن هذه الرؤية كانت قد طرحت قبل ذلك من قبل المستشرق «كازانوا»[٨٩] لكن مينكانا أتى بشواهد أخرى تدعم كلامه.

فطرح هكذا رؤى من قبل رجل دين مسيحي له توجهات ضد الإسلام مثل مينكانا ليس ببعيد بنظرنا، فقد كتب هذا المسيحي عشرات المقالات ضد الإسلام في المجلات الأوربية.

فكلام «بل كازانوا» و«مينكانا» وأمثالهما وإن كان باطلاً بلا ريب[٩٠]، وذلك لأن رسول الله كان قد جمع آيات وسور كتاب ربّه في اللقاء الثنائي بينه وبين جبرئيل في كلّ عام، لكن من المؤسف له أن ترى مستنَد كلام هذا المستشرق أو ذاك مأخوذاً من الكتب التراثية للجمهور وهذا مما يحز في النفس.

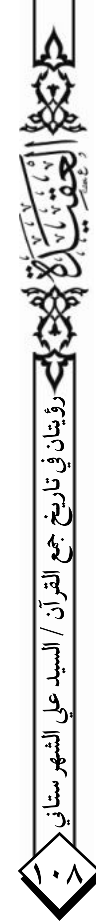
واللافت في الأمر أيضاً انّ الناس في عهد الشيخين لم يكونوا يخافون من ضياع القرآن، لأنّه كان مقروءً ومعروفاً ومتداوَلاً عندهم، وهذا التخوّف المزعوم إن كان موجوداً بينهم فهو مختصٌّ بأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت لا غير، لأمرٍ ما!

فمدرسة الخلافة كثيراً ما تتضارب في نصوصها وأقوالها، فتارة تضعف أخبار مصحف الإمام علي عليه السلام، وتنسب إلى ابن مسعود حذفه المعوَّذتين والفاتحة من مصحفه، وتقول بإتيان أُبيّ بن كعب سورتَي الخلع والحفد في مصحفه خلافاً لجميع المسلمين، وأمثال ذلك.

وأُخرى تعدّ أُبيّ بن كعب ضمن لجنة المصاحف، مع أنّه ـ كما سيتضح ـ قد توفّي قبل تاريخ جمع المصاحف.

وثالثـة نرى اتباع مدرسة الخلافة ينقلون عن أبي عبدالرحمن السلمي ما يدلّ على كونه من خواصّ الإمام عليّ عليه السلام الآخذين عنه ، وقولَه : قرأتُ على عليٍّ أمير المؤمنين عليه السلام القرآنَ كثيراً، وأمسكت عليه المصحف فقرأ علَي[٩١].

وأُخرى ينقلون عنه ما يدلّ على مضادّته للإمام عليه السلام ورواية أخبارٍ مُسيئةٍ



فيه عليه السلام، وهذا ما يؤكد قولنا بوجود ما يدلّ على تبنّي اتجاهٍ خاصّ لرؤيةٍ خاصّة ولهدف خاص (٩٢).

بل العجب من كل ذلك أنّهم يأتون بأسماء صحابةٍ آخرين مع الإمام عليٍّ عليه السلام زعموا انّ السلمي أخذ عنهم، في حين انّ التحقيق عندنا أثبت التشكيك (٩٣) في أخذه منهم، بل لم يأخذ السلمي منهم بلا ريب، وغرضهم من ذلك التشكيك بجمع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام للقرآن، وحشر أسماء آخَرين معه في هذه الفضيلة التي خصّها الله ورسوله به.

أجل، إنّهم تفوّهوا بهذه الأقوال وشكّكوا في بعض الأخبار كي يسلبوا فضيلة جمع القرآن عن أمير المؤمنين، لأنّها من الفضائل المهمّة له، وبها تتمّ حيازته الثقلين معاً، فهو أبو العترة من جهة، وجامع الثقل الأكبر ـ أعني القرآن الكريم ـ من جهةٍ أُخرى.

فهؤلاء كانوا لا يريدون أن يعطوا عليّاً ما أعطاه الله ورسوله، فسعوا جادّين جاهدين لتحريف المسيرة ورسم البديل لأنفسهم ثم للخلفاء من بعدهم، فسلبوا **أوّلاً** الخلافة منه، **ثمّ** حاولوا أن يسلبوه كلَّ فضيلة، وكانت فضيلة جمع القرآن بين الدفّتين ممّا سلبوه أيضاً، متظاهرين بحرصهم على الحفاظ على القرآن المجيد وخوفهم من ضياعه، فبدؤوا بجمع القرآن من نقطة الصفر تحت غطاء التثبّت والضبط، وعملهم هذا وإن كان في الظاهر مقبولاً، لكنه في العمق كان فيه إساءةٌ إلى القرآن، والمساس بتواتره، وتعريض برسول الله صلى الله عليه وآله، وبالصحابة العلماء القرّاء، كأُبيّ وابن مسعود وأبي الدرداء، وعلى رأسهم التعريض بأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الذين ذكرهم الذهبي في الطبقة الأولى من أعيان القراء.

قال محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) في تفسيره (مصابيح الأسرار)، موضّحاً هذا الأمر:

... ودع هذا كلّه، كيف لم يطلبوا جمع عليّ بن أبي طالب؟ أوَ ما كان

أَكْتَبَ من زيد بن ثابت؟ أَوَ ما كان أَعْرَبَ من سعيد بن العاص؟ أَوَ ما كان أقرَبَ إلى رسول الله من الجماعة؟ بل تركوا بأجمعهم جَمْعَه، واتَّخذوه مهجوراً، ونبذوه ظهريّاً، وجعلوه نسياً منسيّاً ؟

وهو لمّا فرغ من تجهيز رسول الله وغسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، آلى أن لا يرتدي برداءٍ إلّا لِـجُمعة، حتّى يجمع القرآن، إذ كان مأموراً بذلك أمراً جَزْماً.

فجمَعَه كما أُنزل، من غير تحريفٍ وتبديلٍ وزيادةٍ ونقصان، وقد كان أشار النبيّ إلى مواضع الترتيب والوضع والتقديم والتأخير.

قال أبو حاتم: إنّه وضع كُلَّ آيةٍ جنب ما يشبهها..

إلى أن يقول محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: بلى والله، إنّ القرآن محفوظ، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (٩٤)، وأمّا حفظه بحفظ أهل البيت، فإنّهما لا يفترقان قط، فلا وَصْلُ القول ينقطع؛ لقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَـهُمُ الْقَوْلَ**﴾ (٩٥)، ولا جَمْعُ الثَّقَلَين يفترق؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾ (٩٦).

فنُسخَتُه إن كانت عند قومٍ مهجورة، فهي بحمد الله عند قومٍ محفوظةٍ مستورة، ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (٩٧).

ولم يُنقَل عنه عليه السلام إنكارٌ على ما جمعه الصحابة، لا كما قال عثمان: أرى فيه لحناً وستقيمه العرب، ولا كما قال ابن عباس: إنّ الكاتب كتبه وهو ناعس. بل كان يقرأ من المصحف ويكتب بخطّه من الإمام (٩٨).

وكذلك الأئمّة من وُلده، يتلون الكتاب على ما يتلونه ويعلّمون أولادهم كذلك.

والله تعالى أكرم وأمجد من أن يدع كتابه الكريم المجيد على لَحْنٍ حتّى تقيمه العرب، ﴿**بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**﴾ (٩٩).

ولا يُستبعَد أن يكون لكتابه المنزَل نسختان لا تختلفان اختلاف التّضادّ، وكلاهما كلام الله عزّ وجلّ ... (١٠٠).

مع التأكيد على أنّ سياسة الإقصاء من قبل الخلفاء ـ في جمع القرآن ـ لا تختصّ بأمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وإن كان هو الشاخص والبارز في هذه العمليّة، بل تعدّت إلى غيره من الصحابة.

إذ لم ينتدب أبو بكر معاذَ بن جبل إلى كتابة المصحف في أيّامه مع أنّه كان حياً يرزق.

كما ترك عمر بن الخطاب قراءة سيد القراء أُبيّ بن كعب بدعوى أنه أقرأ للمنسوخ (١٠١).

وأُبعِد وأُقصي ابن مسعود من الكوفة أيّام عثمان بن عفان، ولمّا دخل المدينة المنوّرة نبزه عثمان بـ (دُوَيْبَّة سوء) (١٠٢).

وقال الحجاج عن مصحف ابن مسعود بأنّه ما هو إلّا رَجزٌ من رجز الأعراب (١٠٣)..

واتُّهم ابن عبّاس ـ حبر الأُمّة ـ في العصور المتأخّرة بروايته الإسرائيليّات في القرآن، كلّ ذلك استنقاصاً لمناوئي عثمان!

ومن هنا يحق لنا تكرار ما قلناه في سر التركيز على اسم عثمان وإبعاد الآخرين عنه، وانّ في ذلك شيءٌ من الإجحاف والهضم بحقّ كبار الصحابة ـ الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله، والذين أوصى بقراءتهم رسول الله ـ على وجه الخصوص.

وتفوح منه أيضاً رائحة تبني الأُمويّين لذلك، إذ كيف لا يعرف لأمير المؤمنين عليُّ بن أبي طالب عليه السلام قراءة صحيحة، ولم يصحّ وجود مصحفٍ له، وهو الجامع للقرآن والكاتب له، وأصل قراءتنا اليوم مأخوذةٌ عنه بحسب اعتراف الجميع ـ من خلال أربعة قرّاء من السبعة ـ، وهو العالِم بالقرآن، نزل بليلٍ أم بنهار، في سهلٍ أو جبل، وهو القائل ـ بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ: «**لا أخرج من بيتي حتّى أجمع القرآن**» (١٠٤)؟

ألم يكن من حقنا أن نسأل: كيف يترك ولا يعتمد مصحف علي بن أبي طالب عليه السلام الذي هو باب مدينة علم الرسول، وأعلم الصحابة وأقضاهم وأقرَؤُهم ويعتمد مصحف عثمان وزيد بن ثابت؟

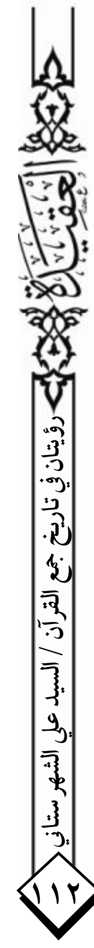
وإذا كان القرآن وعلومه هو ممّا ورثه أمير المؤمنين عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله، فلماذا يُقصى الإمام، ويُقصى غيره ـ كابن مسعود وأُبيّ بن كعب ـ وهم مِن أَقْرَإِ الناس للكتاب العزيز (١٠٥)، ويُؤتى بأمثال زيد بن ثابت اليهودي ذي الذؤابتَين (١٠٦)؟!

إنّه سؤالٌ محيِّر للعقول وهو يبحث عن إجابة!

وإذا تنزلنا وقلنا بأنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب هو كأحد المسلمين وليس له ميزة على غيره من الصحابة في القرآن وفي غيره، فكيف يذهبون إلى أنّ القراءة الرائجة اليوم بين المسلمين هي محكيّة عنه عليه السلام، وأنّ مصحف الكوفة هو أضبط المصاحف حسبما يقولون.

ومما تجدر الإشارة إليه بأنّ قراءة أهل الكوفة كانت هي قراءة علي بن أبي طالب وابن مسعود لا غير.

ويؤيد هذا الاتجاه قول الدكتور طيار آلتي قولاچ في مقدّمته على المصحف الشريف المنسوب للإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام (نسخة صنعاء)، والّذي طبعته منظمة التعاون الإسلامي (IRCICA):



... إملاء مصحف الكوفة الّذي هو مرجع قراءة عاصم بن بهدلة برواية حفص، إذ المعروف أنّ نحو ٩٠ ٪ من مسلمي عالم اليوم يفضّلون رواية حفص، ويبدو من تدقيقنا أثناء هذه الدراسة في مواضع الخلاف بين مصاحف عثمان، أنّ طريقة إملاء مصحف الكوفة كانت هي المفضَّلة، سواء أكان في طبعة القاهرة من خلال أعوام (١٣٣٧ هـ، ١٣٤٢ هـ، ١٣٥٤ هـ، ١٣٥٧ هـ)، أم كان في المصحف المطبوع في المدينة المنوّرة باسم الملك فهد بن عبد العزيز اعتباراً من سنة ١٤٠٥ هـ، ولكنّ حفصاً... [١٠٧].

ومن هنا نستطيع التأكيد أنّه لا يصحّ ما قالوه بأنّ المراد من مصحف الكوفة هو ذلك المصحف المرسل من قبل عثمان إلى أهلها، وحتّى لو كان ذلك فقراءة علي بن ابي طالب وابن مسعود هما الأشهر والأضبط، فما عدا ممّا بدا يا علماء تاريخ القرآن؟!

▫ المقدّمة الخامسة:

التأكيد على مشروعيّة تعدّد القراءات ـ في عهد الشيخين ـ وانها جاءت وفقاً لتفسيرهم الحديث الشريف «**نزل القرآن على سبعة أحرف**» [١٠٨]، والّذي استُغِلّ من قبل أعداء الدين قديماً وحديثاً للطعن فيه.

فلو ثبت جواز تعدّد القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لكان هذا مخالفاً لما فعله عثمان في توحيدها على قراءةٍ واحدة [١٠٩]، إذ إنّها لو شرّعت التعدّدية في القراءات ـ بالعنوان الثانويّ ـ سعةً للمسلمين ورحمةً بهم، فلماذا يضيّقها عثمان ويُلزمهم بالأخذ بقراءةٍ واحدة؟

وما هي حال القراءات الستّة الأُخرى المشروعة دينياً ـ حسب الفرض ـ والمحظورة سياسيّاً بعد عثمان ؟

ولو كانت المصلحة تقتضي توحيد القراءات، فكيف يعرف هذه المصلحة عثمان

وحذيفة وزيد، ولا يعرفها رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يتفطّن لها أمير المؤمنين عليه السلام وابن مسعود وأُبيّ بن كعب وغيرهم من عيون الصحابة وكبار قُرّائهم؟!

ونستطيع القول أيضاً ان السعة التي منحها الله ورسوله صلى الله عليه وآله للعربي ولغيره ـ الّذي لا يطيق التلفّظ بالمنزَل على صدر النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله ـ قراءة ﴿**حَتَّى حِين**﴾ (١١٠) بـ(عتّى حين) (١١١)، و﴿**إِنَّا أَعطَيناكَ الكَوْثَرَ**﴾ (١١٢) بـ (إنّا أنطيناك الكوثر) (١١٣) وأكثر من ذلك فانه قد ورد في بعض الاخبار أنّ الله سبحانه يرفع قرآن الأعجميّ عربيّاً (١١٤)، سعةً ورحمةً وتفضّلاً، لكن هذا لا يعني تجويزه القراءات الخاطئة للعربيّ القرشي أيضاً، أو سماحه للعربيّ الفصيح أن يقرأ القرآن بالمعنى أو بأي شكل ارتضاه ما لم يجعل آية رحمة آية عذاب هذا مجمل الكلام في المقدمة الخامسة وإليك تفصيل ذلك من خلال الرؤية التصحيحية:

*** الرؤية التصحيحية:**

تعدّد القراءات تخالف الوحدة فيه، وهو المبرّر لتشريع القراءات الجديدة:

إنّ فكرة مشروعيّة تعدّد القراءات، والقراءة بالمعنى، والأخذ بالمترادف في القرآن، وقراءة القرآن بأيّ نحوٍ كان، بشرط أن لا تصير آية رحمةٍ آيةَ عذاب وآيةُ عذابٍ آية رحمة (١١٥)، وأمثال هكذا آراء تسيء إلى قدسيّة النصّ القرآنيّ، وهذا الأمر يدركه مَن له أدنى معرفة واعتقاد بإعجاز القرآن الذي لا يتوافق مع هكذا أقوال.

فهل يُعقَل بأن يكون النصّ مقدّساً مع تعدّد ألفاظه وأشكاله؟! وهل سمعت أنّ مِلكاً أو رئيساً أصدر مرسوماً ملكيّاً أو جمهورياً على سبعة أشكال وصور؟! إنّ لهذا من الغرابة ما لا يمكننا قبوله، وهذا هو الذي جعل بعض المستشرقين يسخّفون قرآننا ويقولون بأشياء قبيحة فيه، إذ قال جولد تسهير في (مذاهب التفسير الاسلامي):

فلا يوجد كتاب تشريعي اعترف به طائفة اعترافاً عقدياً على أنه نص منزل أو موحى به، يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نص القرآن(١١٦).

وكلام هذا المستشرق باطل جملة وتفصيلاً. لأنّه خلط الحابل بالنابل، لأنّ النصّ القرآني نص واحد لا اختلاف فيه، وتعدّد الوجوه والقراءات جاء متأخراً بعد زمن الرسول ﷺ، ولذلك لا يعتنى بها في الصلاة ولا تجزي ولا تجوز القراءة إلا بالثابت المشهور.

والذي يحز في النفس بأن مستمسك هؤلاء هي الروايات الموجودة في كتب الجمهور وهي التي تصور المسالة هكذا، في حين لم يكن كما قالوه؛ إذ بقي القرآن معجزة على مر الازمان والدهور.

بل كيف يمكن أن يُتصوَّر هذا في القرآن المعجِز الّذي فاق كلّ نصوص البشر، والّذي فيه من العلوم فوق ما يتصوّره الناس.

وقد أفرد ابن أبي الإصبع المصري (٥٨٥ ـ ٦٥٤) في كتابه (التحبير) باباً أسماه (باب الإبداع)، أشار فيه إلى عشرين ضرباً من البديع في الآية ٤٤ من سورة هود فقط، وهي قوله تعالى: ﴿**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَماءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْـماءُ وَقُضِي الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلى الْـجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾(١١٧)، وقال: إنّ قريشاً لـمّا نزلت هذه الآية عمدت إلى معلّقاتها فأنزلتها من جدران الكعبة.

فهل يبقى القرآن ـ وهو بهذه المنزلة من الإعجاز ـ على إعجازه لو اعتقدنا بجواز الأخذ بالمترادف أو صحة القراءة بالمعنى فيه؟

وأُجيز بأن يُقرَأ بأيّ شكلٍ كان، بدعوى أنّه جاء من باب هلمّ وتعال؟!(١١٨)

إن هذا الكلام باطل لا نقبله، وهو يفتح الباب للمغرضين للقول بالزيادة والنقصان في القرآن الكريم.

جذور فكرة الأحرف السبعة:

إنّ هناك مؤشّرات تؤكّد على أنّ عمر بن الخطاب كان وراء تبنّي فكرة الأحرف السبعة وبثّها بين المسلمين(١١٩)، وقد الصقت هذه الفكرة بابن مسعود وأُبيّ بن كعب، ومن قبلهما إلى رسول الله أيضاً دعماً لعمر، وسترى بعد قليل بأنّ نسبة الاستفادة من الأحرف السبعة إلى عمر بن الخطاب قد قال به غيرنا.

ولا يستبعَد أن تكون هذه الفكرة قد جاءتنا من اليهود للتشكيك في النصوص المقدَّسة عندنا، لأنّ اليهود وبعد أسرهم الجماعيّ ونقلهم إلى بابل قد أُحرقت جميع كتبهم ودُمّرت معابدهم، وبقوا على ذلك الحال عدّة عقودٍ حتّى أنقذهم الملك الفارسيّ كوروش، فيقال بأنّهم دوّنوا التوراة على ما بقي في ذاكرة بعض الأشخاص الّذين سمعوه من آبائهم، فأصبح هناك عندهم توراةٌ عبريّة وتوراةٌ سامريّة، لذا أرادوا أن ينسبوا هذا الأمر إلى كتابنا المقدّس أيضاً، وأن يدّعوا بأنّ القرآن جُمع عن حفظٍ لا عن كتابة.

وربما جاءتنا هذه الفكرة من عند النصارى، حيث تعرّض المسيح لمحاولة الصلب، إذ تفرّق الحواريّون عنه، فلم يبقَ من الإنجيل لديهم إلّا ما في الذاكرة، فأخذ الحواريّون يكتبون ما عرفوه، ولهذا تعدّدت الأناجيل عندهم، فأرادوا أن يقولوا بأنّ القرآن متعدّدٌ أيضاً، يشبه إنجيل لوقا، وإنجيل متّى، وإنجيل بولس، وإنجيل يوحنّا، وغيرها من الأناجيل.. أي أنّهم أرادوا تسرية التحريف من كتبهم إلى الكتاب العزيز عندنا، وذلك تحت عنوان مشروعيّة تعدّد القراءات.

وبذلك تكون فكرة الأحرف السبعة هي بنظرنا أقرب إلى النصارى من اليهود.

ومع ذلك نتسائل: إذا كان الحفظ هو المعيار في الجمع فلماذا لا يجمعه زيد بن ثابت من حفظه بل يأخذه من العسب واللخاف والكتف و...



أهل البيت ووحدة النص القرآني:

إنّ أهل بيت الرسالة صرّحوا بهذه الحقيقة وأنّهم لا يقبلون بتعدّدية النصّ القرآني، بل يرونه طارئاً على الفكر الإسلامي، لأن النازل من عند الله الواحد عندهم هو نص واحد، وقد نزل على رجل واحد، ولأجل هذا كذّب الإمام مَن فسّر الأحرف السبعة بتعدّد القراءات.

نعم إن فتح هذا الباب ودراسته ربما يفضي الى اتساع آفاق البحث عن سرّ تخوّف الرسول صلى الله عليه وآله من تلاعب اليهود والنصارى بالقرآن الكريم.

وباعتقادي أنّ ما قاله صلى الله عليه وآله عن اليهود والنصارى ليس هو محض تَنَبّؤ، بل هو إخبارٌ عن دَوْرٍ موجود لهم آنذاك في المجتمع أيّام حياته المباركة ـ وهذا ما سنفتحه لاحقاً إن اقتضى الأمر لذلك ـ لكنهم لم يفلحوا ولم ينجحوا لتحقيق مآربهم، إذ بقي متن القرآن محفوظاً وشرعيّاً يؤخذ به رغم كلّ المحاولات المسيئة له.

لأنّ صحّة نبوّة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله متوقّفة على سلامة القرآن من التحريف، وأنّ هداية الخلق والإعجاز الالهي متوقّفان على القرآن نفسه، ومع احتمال التحريف بزيادة أو نقيصة لا وثوق بشيء من آيات القرآن ومحتوياته، وتسقط حجّيّته، مع التأكيد على أنّ التشكيك في تعدّد القراءات لا يعني التشكيك بأصل القرآن المجيد كما يريد أن يستغله المستشرقون وغيرهم.

نعم، إنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام كانت لا تقبل بفكرة التعدّدية في القرآن، بل تقول بالوحدويّة فيه وتؤكّد عليه، لأنّ كلام الله نزل من عند الواحد على رجلٍ واحد، بلسانٍ واحد.

فعن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبدالله [الصادق عليه السلام]: إنّ الناس يقولون: إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف. فقال: «**كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرفٍ واحدٍ من عند الواحد**» (١٢٠).

وعن زرارة، عن أبي جعفر [الباقر عليه السلام]، قال: «**إنّ القرآن واحدٌ نزل من عند واحد، ولكنّ الاختلاف يجيء من قِبَل الرُّواة**» (١٢١).

بهذين النصين عن الباقر والصادق عليهما السلام نقف على دور الأئمة التصحيحي في القرآن والقراءات فيه، إذ أن صحة منهجهم تدعوا إلى الوحدوية في القول والعمل ويشهد له قوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (١٢٢).

وقد روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله ما يقارب ذلك إذ قال:

اختصم رجلان في سورة، فقال هذا: أقرأني رسول الله، وقال هذا: أقرأني رسول الله. فأتيا النبيّ صلى الله عليه وآله فأُخبِر بذلك.

قال: فتغيّر وجهه، فقال: «**اقرؤوا كما عُلّمتُم ... فإنّما هلك مَن كان قبلكم باختلافهم على أنبيائهم**» (١٢٣).

وفي جملة: «**اقرؤوا كما عُلِّمْتُمْ ...**»، إشارة منه صلى الله عليه وآله إلى ضرورة الأخذ بالنصّ الواحد المعلَّم من قِبل رسول الله لأصحابه المخلصين (١٢٤)، وعدم جواز الاختلاف على الأنبياء.

فالنبي صلى الله عليه وآله لم يقل «كما سمعتم» بل قال: «كما علمتم» إشارة منه إلى لزوم اعتبار العرضة والتعلم منه صلى الله عليه وآله هو المعيار في صحة القرآن والأخذ به لا السماع عن طريق النقل الجماعي، مثل سماعهم تلاوته صلى الله عليه وآله في الصلاة أو استشهاده ببعض الآيات في خطبه، وبذلك يكون العرض اسمى من اعتبار السماع وأثبت.

وقد يكون الخبر المروي في «كنز العمال» من مسند الصدّيق: عن أبي عبدالرحمن السلمي، قال: كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة... (١٢٥) فيه اشارة الى ما نريد قوله في لزوم الوحدوية في النص، إذ أنّ النبي قد

جدّ باقراء الناس القرآن على مكث كي يصونهم من التحريف، فلا يمكن لي أن اتصوّر إمكان وقوع الاختلاف بين الصحابة الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله.

وكذا لا يمكن تصور وقوع الاختلاف بين الذين نص عليهم رسول الله في الاقراء والتعليم للأمة وأمر الناس في الرجوع إليهم كابن مسعود وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب.

إذن القرآن المقروء عند المسلمين في العصر الأول كانت قراءةً واحدةً، لكنّ الصراعات السياسية في الأزمان اللّاحقة هي الّتي جعلتها متعدِّدة، تحت ذريعة مشروعيّة تعدّد القراءات، فقد سُئل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن معنى الأحرف السبعة فقال:

«**إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ أنزل القرآن على سبعة أقسام، كلٌّ منها شافٍ كاف، وهي: أمر، وزجر، وترغيب، وترهيب، وجدل، ومثل، وقصص ...**» (١٢٦).

وهذا الكلام من أمير المؤمنين وما يتلوه عن ابن مسعود هو غير ما يريدون الذهاب إليه في القراءات وفي غيرها.

فقد روى ابن مسعود، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «**كان الكتاب الأوّل نزل من بابٍ واحد على حرفٍ واحد، ونزل القرآن من سبعة أبوابٍ على سبعة أحرف: زاجرٌ وآمرٌ، وحلالٌ وحرامٌ، ومحكمٌ ومتشابهٌ وأمثال**» (١٢٧).

فلو قبلنا بأنّ النبيّ قد تلقّى القرآن نصاً واحداً، فلا معنى لجواز نقله بالمعنى، فقد قال سبحانه: ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ (١٢٨)، وقال تعالى: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ**﴾ (١٢٩)، وقال عزّ وجل: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلاً**﴾ (١٣٠)، وقال عزّ من قائل: ﴿**وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ**﴾ (١٣١)، وأمثالها.

فكلُّ هذه الآيات تؤكّد لزوم التعبّد بالنصّ القرآنيّ الواحد، وعدم جواز تغيير ألفاظه وترتيب حروفه، وعدم صحّة ما ادّعوه من جواز قراءة القرآن بأيّ شكلٍ كان بشرط أن لا تُغيَّر آيةُ رحمةٍ إلى آية عذاب، والّذي يرجع جذوره إلى ما حكي عن عبد الله بن أبي سرح ـ أخي عثمان من الرضاعة ـ، حينما كان كاتباً للوحي حسبما يقولون!! وأن رسول الله إذا قال له: «أُكتبْ: عليماً حكيماً»، كتب: غفوراً رحيماً، وإذا قال له: «أُكتب: غفوراً رحيماً»، كتب: عليماً حكيماً، وارتدّ ولحق بمكة (١٣٢).

فسؤالنا: لو كانت التعدّديّة والاختلاف هي مطلوب الشارع، فلِمَ يحصر النبيّ الفرقة الناجية من أُمّته بواحدة من الثلاث والسبعين فرقة، ويقول عن الباقي: إنّها في النار؟ (١٣٣).

بل ما يعني تأكيد الله سبحانه وتعالى على وحدة الكلمة اذن؟ وهل أمَرَنا الله عزّ وجلّ بالوحدة أم بالفُرقة؟

ولو كانت الفُرقة هي مطلوب الشارع، فما معنى قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيرا**﴾ (١٣٤)؟!

وكذا قوله: ﴿**وَأَنَّ هذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (١٣٥).

وهل حقاً معنى قوله صلى الله عليه وآله: «اختلاف أُمّتي رحمة» (١٣٦) كما يفسّرونه، أم هو شيء آخر؟ فكيف نفسّر قوله صلى الله عليه وآله: «لا تختلفوا، فإنّ مَن كان قبلكم اختلفوا فهلكوا» (١٣٧)؟

وألم يذمّ الإمام عليّ عليه السلام اختلاف العلماء في الفُتيا؟ في قوله:

«... ثمّ يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الّذي استقضاهم، فيصوّب آراءهم جميعاً، وإلههم واحد! ونبيّهم واحد! وكتابهم واحد! أفأَمَرهم اللهُ تعالى بالاختلاف



فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه؟! أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟! أم كانوا شركاءه فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟! أم أنزل الله سبحانه ديناً تامّاً فقصّر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وأدائه؟! واللهُ سبحانه يقول: ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾، وقال: ﴿**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**...﴾ [١٣٨].

وعليه، فالاختلاف ليس من القرآن نفسه، إذ إنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد، لكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة، فهذا يقرأه بكذا وذاك يقرأه بشكل آخر يغيّر معناه.

وإنّ تعدّد القراءات لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد حدثت بعد أعوام من عهد التنزيل، وبذلك يكون المقصود من الحرف في جملة: «**على سبعة أحرف**» إشارةً إلى التأويل والأطراف والجوانب والوجوه الموجودة في القرآن المجيد، لا القراءات.

أي: وجود جوانب متعدّدة للنصّ الواحد يمكن فهم ظاهرها طبقه، لكنّ معرفة كُنْه تلك الأُمور لا يتأتّى إلّا للمعصومين، لأنّهم الراسخون في العلم الّذين قال سبحانه عنهم: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [١٣٩]، وهم أهل بيت الرسالة فقط، كما هو نصّ حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين.

فلا تجوز القراءة بالشاذّ، إذ إنّ أئمّة أهل البيت أكّدوا لزوم القراءة بما يقرأ به الناس وترك الشاذّ النادر، وهذا ما أكّده غالب فقهاء مدرستهم أيضاً.

وعليه، فقد اتّضح لك بأنّ غير المعصوم لا يمكنه فهم عمق القرآن وكنهه، أما ظاهره فيفهمه غالب الناس، وأنّ مسألة الأحرف السبعة قد استُغلّت من قبل الخلفاء ـ خصوصاً من قبل عمر بن الخطاب ـ لعللٍ خاصّةٍ، ولأجل وجود هذه الإشكالية وأمثالها عدّ الدكتور عبدالصبور شاهين حديث الأحرف السبعة أنّه:

لغز الألغاز في تاريخ القرآن، بل هو مصدر مشكلات هذا التاريخ، ولذلك كثرت في تفسيرها الاجتهادات وتعدّدت الآراء قديماً وحديثاً، دون أن يُنتهى إلى رأيٍ قاطع ... (١٤٠).

كما أكّد الدكتور شاهين أنّ: أوّل من كشف وجود هذا الإذن (١٤١) لا يعدو أحد الرجلين: أُبيّ بن كعب وعمر بن الخطّاب ...

إلى أن يقول: ومعنى ذلك بداهةً أنّ الوحي القرآنيّ استمرّ ينزل على قلب النبيّ واحداً وعشرين عاماً على حرفٍ واحد، وأنّ إقراء هذه المدّة من حياة النبيّ كان على حرفٍ واحد، وأنّ المجتمع كلّه كان يقرأ القرآن طيلة هذه المدّة من حياة النبيّ على حرفٍ واحد، وأنّ تدوين ما كان ينزل من القرآن كان أيضاً على حرفٍ واحد، ولا شكّ في هذا أبداً بعد أن وضحت لنا المعالم التاريخية السابقة (١٤٢).

إلى أن يقول: فمن المؤكّد أنّ الوحي بمكّة كان على حرفٍ واحد، وكذلك ما نزل بالمدينة قبل الأحرف السبعة كان كلّه يُقرَأ على حرفٍ واحد، فكيف نفسّر أن يقع هذا الاختلاف في سورتين مكيّتين؟! (١٤٣)

لكنّه مع كلّ ذلك، استفاد الدكتور ممّا قاله الطبري ـ عند جمعه بين روايات الأحرف السبعة، وجمع عثمان الناس على حرفٍ واحد وتركه للستّة الباقية ـ: «بأنّها كانت رخصةً وليست بعزيمة»؛ فقال الدكتور شاهين:

وهنا نلتقي مع الطبري ... كما نلتقي أيضاً مع ما رآه أُستاذنا الدكتور أنيس من أنّ روح هذه الرخصة لا تزال باقية إلى اليوم، يقرأ في حدودها المسلمون من شتّى الأجناس، على اختلاف ألسنتهم في الماضي والحاضر والمستقبل، وإن كنّا لا نرى أنّ ذلك من الأحرف السبعة، بل هو من روح التيسير الّتي تميَّز بها الإسلام، إذ كان وجود الأحرف السبعة بمعناها التنزيليّ قد توقّف ـ بإجماع المسلمين ـ على مصحف عثمان، ولم



يبقَ منها سوى بعضها في حدود رسم هذا المصحف الإمام (١٤٤).

ونحن لا نتفق مع الدكتور شاهين لأنّ فكرة الأحرف السبعة ـ بالشكل الّذي يرتضونه ـ جاءت متأخّرةً، وليس لها وجود أيّام رسول الله صلى الله عليه وآله ـ في مكّة المكرّمة وفي المدينة المنوّرة ـ، وقد استُخدمت من قِبل عمر بن الخطاب كمرحلةٍ من مراحل جمع الخلفاء للقرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ولجمع جميع آراء الصحابة في القرآن، ثمّ استُغِلَّت هذه الفكرة حديثاً ـ استغلالاً بَشِعاً ـ من بعض الكتّاب المعاصرين، أمثال: محمّد عابد الجابري، ومحمّد أركون، ونصر حامد أبي زيد، وعبد الكريم سروش، وغيرهم بدعوى وجود أولياته في التراث القديم.

وعليه، فلو ثبت **جواز تعدّد القراءات** على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو يخالف إلزام عثمان الصحابة بالقراءة الواحدة والحرف الواحد، كما يخالف حرقه للأحرف الستّة الباقية لأنها ـ حسب الفرض ـ مما أرادها الله ورسوله تيسيراً ورحمةً بأمته!

ألم يكن في فعل عثمان نفياً للغرض الّذي شُرِّع من أجله تعدّد القراءات؟!!

وإذا كانت **وحدة القراءات** مطلوبة للشارع وللناس، وأنّ عمر كان يريد أن يجمع الناس على قراءةٍ واحدةٍ (فطُعِن طعنته الّتي مات فيها)(١٤٥)، فلماذا تُشرَّع التعدّدية من بعده، ويُقال عمّن لا يؤمن بتواتر القراءات السبع عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّه كافر (١٤٦)؟ أليس في ذلك تناقض بين الادّعاءَين؟!

فكرة تعدّد القراءات وُضعَت لتصحيح قراءات الصحابة أو للحدّ من عمل عثمان:

كما أنّي أُرجّح أن تكون فكرة تعدّد القراءات قد جاءت أيضاً لشرعنة قراءات الصحابة (١٤٧)، لأنّ الّذي لا يعرف معنى الكلالة (١٤٨)، ولا يقوى على حفظ سورة

البقرة إلّا بعد اثني عشرة سنة حتّى إذا أتمّ حفظها نحر جزوراً [149]، والّذي كان يقرأ بعض الآيات بقراءة تخالف المشهور عند المسلمين ـ مثل: (عظام ناخرة) بدل ﴿نَخِرَة﴾، أو (الحيّ القيّام) بدل ﴿الحَيّ القَيُّوم﴾، وأمثالها ـ فهو محتاج إلى تصحيح قراءته، سواءً قلنا بأنّها كانت لهجة لم توافق لهجة قريش أو قلنا بأيّ شيءٍ آخر.

فقد يكون تعدّد القراءات شُرِّع لإدراج بعض تلك القراءات الشاذة ـ من الصحابة ـ في القرآن، لكنّهم لم يُوفَّقوا لذلك؛ بسبب اعراض الأُمّة عن الأخذ بغير المشهور.

فالسهو في القرآن ـ أو في غيره ـ أمر محتمل لغير المعصوم، فانه قد ينسى لفظ الكلمة دون معناه فيستبدلها بمرادفة قريبة الى المعنى، كاستبدال كلمة (اسعوا) بـ (امضوا) أو (عجّلوا) أو (أسرعوا) و(عهن منفوش) بـ (صوف منفوش) وأمثال ذلك، ومن هنا يأتي قولهم بجواز قراءة القرآن بالمعنى، وجواز قراءته بأي نحو كان ما لم يجعل آية عذاب آية رحمة وأشباه ذلك.

إنّ منهج بعض الصحابة كان يسمح للتحريف والتغيير في القرآن لكن منهج أهل البيت كان يقف أمامه ولا يرتضيه، يؤيّد ذلك ما جاء في (فضائل القرآن) لأبي عبيد، بإسناده عن الأوزاعي:

> إنّ رجلاً صحبهم في سفر، قال: فحدّثنا حديثاً ما أعلمه إلّا أنّه رفعه إلى رسول الله، قال: إنّ العبد إذا قرأ فحرّف أو أخطأ [150]، كتبه الملَك كما أُنزل [151].
>
> وروي عن خالد بن الوليد أنّه أمّ الناس فقرأ [مخلوطاً] من سورتين، ثمّ التفت إلى الناس حين انصرف، فقال: شغلني الجهاد عن تعلّم القرآن [152].

وبهذا فلا يستبعد أن يكون ما جاء من أخبار في موافقات الوحي لعمر بن



الخطّاب، قد جاء من هذا القبيل.

ففي (الاتقان) للسيوطي: وأخرج عن عبد الرحمان بن أبي ليلى أنّ يهوديّاً لقى عمر بن الخطّاب فقال: إنّ جبرائيل الّذي يذكر صاحبكم عدوّ لنا. فقال عمر: (مَن كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبرئيل وميكائيل فإنّ الله عدوّ للكافرين). قال: فنزلت على لسان عمر (١٥٣).

كما لنا أن نحتمل أيضاً ونقول: إنّ فكرة التعدّدية جاءت بعد فتوحات عمر للأمصار، توسعةً له ولهم، وتصحيحاً للقراءات المتعدّدة المنتشرة آنذاك بين أيديهم، وهذا الكلام يشبه ما قلناه سابقاً في سبب اختلاف النقل عن الصحابيّ الواحد (١٥٤)، وأنّ أحد الوجوه فيه هو وضع الخبر على لسان الصحابيّ تأييداً لاجتهاد الخليفة، فلا يُستبعَد أن يكون عمر قد سمح بتعدّد القراءات للأعاجم سعةً ورفقاً بحالهم، وهو مسموحٌ به شرعاً من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله ولا خلاف فيه، لكنّه استفاد من ذلك الجواز تجويز الخلاف في النصّ القرآني بين العرب أيضاً، وروى حديثاً عن رسول الله وقع بينه وبين هشام بن حكيم، في حين أنّ عمر بن الخطّاب وهشام بن حكيم كانا كلاهما قرشيين، وقد اختلفت قراءتهما (١٥٥)، أي أنّ عمر بن الخطاب امتدّ بدعواه إلى عهد رسول الله لكسب الشرعيّة منه صلى الله عليه وآله، حاكياً عن رسول الله أنه سمح لهما أن يقرآ القرآن بأيّ شكلٍ كان، ما لم يجعل آية رحمةٍ آية عذاب، لأنّ القرآن بزعمه جاء من باب هلمّ وتعال وهذا ما لم نقبله.

فالسؤال: هل يمكننا ـ طبقاً لهذا الكلام ـ أن نصحّح قراءة عمر بن الخطاب (غير المغضوب عليهم وغير الضالّين) بدل **﴿غَيْرِ الْـمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾**، المقروءة من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله أكثر من خمسٍ وعشرين ألف مرّة في صلواته الجهريّة ـ بصرف النظر عن الإخفاتيّة ـ طوال مكثه صلى الله عليه وآله بين ظهرانيهم أكثر من ٢٣ عاماً، ونقول: إنّها جاءت من باب هلمّ وتعال؟

بل هل يجوز الاجتهاد في قبال النص، وخصوصاً عندما يكون النصّ قرآناً والقارئ له رسول الله صلى الله عليه وآله؟

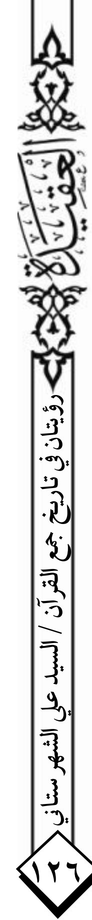
لأنّنا نعلم بأنّ فاتحة الكتاب هي من أوائل السور التي نزلت على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، وأنّها لا تُترَك بحالٍ في الصلوات، جهريّةً كانت أو إخفاتيّة، وقد شُرّعت في مكّة المكرّمة في بدء البعثة، فكيف يمكن تصوّر اختلاف الصحابة في قراءة أمرٍ مشهور كفاتحة الكتاب؟! إنّه سؤالٌ وجيهٌ يواجهه كلُّ باحثٍ في موضوع القراءات، وهو يبحث عن جواب له من علماء القراءات.

نعم، لا يستبعد أن تنسب أمثال هكذا قراءات إلى ائمّة أهل البيت عليهم السلام أيضاً، وهذا ما يفعله أنصار النهج الحاكم غالباً في الأُمور الخلافيّة، فينسبون ما يريدون ادّعاءه إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام وإلى كبار الصحابة والتابعين تعضيداً لآرائهم وتحكيماً لها.

وزبدة الكلام: انّ النبيّ وأهل بيته وأصحابه ـ الجامعين للقرآن على عهده صلى الله عليه وآله ـ لم يقرؤوا القرآن إلّا بقراءةٍ واحدة، إذ لم ينزل القرآن الكريم إلّا بتلك، لكنْ في العصور اللّاحقة اختلفت القراءات واختلطت لعللٍ يجب توضيحها في مكان الآخر ناسبين ذلك الى رسول الله، وإنّما أجاز أهل البيت ـ تبعاً للنبيّ صلى الله عليه وآله ـ القراءةَ بالمشهور المتداول بين المسلمين وترك الشاذ النادر، لأنّه الأقرب إلى قراءة النبيّ صلى الله عليه وآله وما جاء عن الله.

▫ المقدّمة السادسة:

أتباع مدرسة الخلافة تقول بجمع القرآن بشاهدَين ـ أو حتّى بشاهدٍ واحدٍ، كما جاء في خبر خزيمة أو أبي خزيمة ـ، أي أنهم قالوا: بإمكان ثبوت القرآن بالبيّنة والشهود ـ أو على قولٍ: بخبر الآحاد ـ، وفي الوقت نفسه قالوا بشيء آخر في



القراءات، وهو تواتر القراءات العشر عن رسول الله صلى الله عليه وآله، واتّهموا مَن لم يقل بذلك بالكفر(١٥٦)!

وهذا القول منهم يسيء إلى حجّية القرآن ، لأنّ حجّيـة الجمع بالبيّنـة والشهود ـ حسب هذا المدّعى ـ ينافي حجية القول بالتواتر الذي تقول به الشيعة الإمامية ، بل إنّ القول الأخير أصحّ من الأوّل حسب اعتراف الجميع ، ويقرّه العقل والفطرة والتاريخ.

كما أنّ فكرة التواتر ينافي ما قالوه في شأن الآية التي وجدت عند خزيمة ـ أو أبي خزيمة ـ وأنّها لم تكن من أخبار الآحاد بل كانت مشهورة ومتواترة، بدعوى أن زيد ابن ثابت كان قد حفظها لكنّه نَسِيَها، ولما قرأها خزيمة تذّكرها.

فالآن نتساءل: هل أنّ جميع الصحابة نسوا تلك الآية أم أن زيداً وحده هو الذي نَسِيَها ولمّا ذكّره خزيمة تذكّرها؟!

إنّ فكرة جمع القرآن بشاهدين ربما فيها مصادرة لعمل وجهود الأُمّة، ومسعاة لركوب الموجة وحصر المشروع وتسجيله لصالح أبي بكر وعمر وعثمان وزيد تحت طائلة التثبّت ولزوم الدقّة والضبط في القرآن وهذا ما ستقف عليه لاحقاً، وهذا الأصل وإن كان إيجابيّاً في ظاهره، لكنّه في العمق يخدش تواتر القرآن ويسيء إليه، ويتعارض مع مسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله.

*** الرؤية التصحيحية:**

مصادرة الخلفاء لجهد الأمة في حفظ القرآن:

قلنا قبل قليل: إنّ فكرة جمع القرآن بالبيّنة والشهود تسيء إلى الدين الإسلامي وتخالف معنى القرآن الذي أخذت تسميته من كثرة قراءته آناء اللّيل وأطراف النهار.

قال الرازي في تفسيره للآية الكريمة: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾(١٥٧):

سمّاه قرآناً لكثرة ما قُرئ ويُقرأ إلى الأبد ، بعضه في الدنيا وبعضه في الآخرة(١٥٨).

وأنّ الصحابة كانوا مأنوسين بهذا القرآن يرتّلونه آناء الليل وأطراف النهار حتّى تتورّم أقدامهم، وكانوا يحفظونه حتّى قيل عنهم بأنّ أناجيلهم صدورُهم (١٥٩).

قال الزركشيّ في (البرهان):

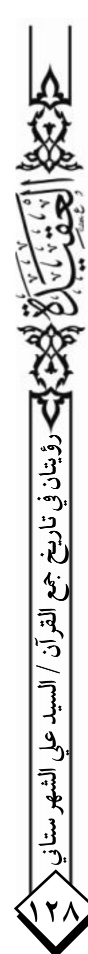
حفظه في حياته جماعة من الصحابة، وكلّ قطعة منه كان يحفظها جماعة كثيرة أقلّهم بالغون حدّ التواتر، وجاء في ذلك أخبار ثابتة في (الترمذي) و(المستدرك) وغيرهما من حديث ابن عباس قال: كان رسول الله يأتي عليه الزمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعضَ من كان يكتب فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا. قال الترمذي: هذا حديث حسن. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه (١٦٠).

فلا يصحّ ولا يعقَل أن يستعين الخلفاء الثلاثة ـ بعد كل ما قلناه ـ بزيد بن ثابت إذا كان القرآن محفوظاً ومعلوماً عند المسلمين، وكانوا هم من الجامعين للقرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله!

وإذا كان أبو بكر أقرأ الناس (١٦١) كما يقولون، فلِمَ يستعينُ بزيد بن ثابت لجمع القرآن ولا يباشر هو هذا العمل بنفسه؟

كما لا يصحّ أن يجمع أبو بكر أو عمر أو عثمان القرآن المقروء والمشهور بين المسلمين ـ مع وجود صحف منه عند كبار الصّحابة ـ وبمنهجيّةٍ خاصّة تشكّك بعدالة كلِّ الصحابة.

إنّ أُطروحتهم الخاطئة في جمع القرآن قد توصلنا إلى القول بأنّ القرآن ليس



بمعجِز؟ لأنّه لو كان معجِزاً وخارقاً للعادة لما احتاج إلى الشّهادة عليه بالشّهود، ولكان بنفسه شاهداً على نفسه، لتواتره ولبلاغته.

بلى، إنّ هذا المنهج وهذه الأُطروحة قد سبّبت لنا مشاكل كثيرة في علوم القرآن، ولا يمكن حلّها إلّا بالذهاب الى ما تقول به مدرسة أهل البيت وأنّه كان قد جُمع ورُتّب من قِبل المعصوم (١٦٢)، وأنّ حجّيته جاءت لتواتره وإشتهاره بين المسلمين لا بشاهدَين كما يزعمون، وأنّ رسول الله ﷺ هو الّذي أقرأهم على مكث، وهو الذي أشرف على ترتيب كتاب ربّه، وهو الّذي أمر وصيّه عليّ بن أبي طالب أن يوحد شكل الصحف وأن يجمعه بين الدفّتَين. فإذن لم يكن ترتيب القرآن ـ وخصوصاً الآيات في داخل السور ـ باجتهاد الصحابة، ولم يكن القرآن مجموعاً من قبلهم، لأنّ القول بجمعهم متأخراً يفقد القرآن حجّيته ويستلزم توالي فاسدة جمّة حسبما وضّحناه.

فلو أرادوا أن يعطوا القرآن الحجّيّة فعليهم القول بما تقول به مدرسة أهل البيت لا غير، لأنّ الله قال في كتابه العزيز ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾ فلم يقل إن على أبي بكر أو على عمر وعثمان جمعه وقرآنه؟!

فجبرئيل الأمين والنبي الصادق هما أحق بجمعه والإشراف على ترتيبه من غيرهما.

إذن، رؤية مدرسة أهل البيت هي أقرب إلى الأدلة والفطرة والعقل والوجدان، وإلى الدين الصحيح والصراط المستقيم.

كلام علمين من أعلامنا:

١ـ وإليك ما نقله الشيخ الطَّبْرِسِيُّ عن الشّريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) حتّى تعرف حقيقة الأمر:

إنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان (١٦٣)، والحوادث الكبار،

والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت والدواعي توافرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدٍّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزة النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعيّة والأحكام الدينية، وعلماءُ المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته للغاية، حتّى عرفوا كلّ شيءٍ اختُلف من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّرا أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟

وقال أيضاً قدس الله روحه:

إنّ العلم بتفسير القرآن وأبعاضه في صحّة نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما عُلم ضرورةً من الكتب المصنّفة، ككتاب سيبويه والمزني، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، حتّى لو أنّ مُدْخِلاً أدخل في كتاب سيبويه باباً في النحو ليس من الكتاب، لعُرِف ومُيِّز وعُلِم أنّه ملحقٌ وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني، ومعلومٌ أنّ العناية بنقل القرآن وضبطه أدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء.

وذكر أيضاً ﷺ: إنّ القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعاً مؤلّفاً على ما هو عليه الآن، واستدلّ على ذلك بأنّ القرآن كان يُدرَّس ويحفَظ جميعه في ذلك الزمان، حتّى عُيّن على جماعةٍ من الصحابة في حفظهم له، وأنّه كان يُعرَض على النبيّ ﷺ ويُتلى عليه، وأنّ جماعةً من الصحابة ـ مثل عبد الله بن مسعود وأُبيّ بن كعب وغيرهما ـ ختموا القرآن على النبيّ عدّة ختمات، وكلُّ ذلك يدلّ ـ بأدنى تأمّلٍ ـ على أنّه كان مجموعاً مرتَّباً، غير مبتورٍ ولا مبثوث.

وذكر أنّ من خالف في ذلك من الإماميّة والحشويّة لا يُعتَدّ بخلافهم؛ فإنّ الخلاف في ذلك مضافٌ إلى قومٍ من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنّوا صحّتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته (١٦٤).

٢ـ قال الشيخ محمّد جواد البلاغي ـ وهو عالمٌ آخر من علماء الإمامية ـ:



واستمرّ المسلمون على ذلك [أي على تلاوته] حتّى صاروا في زمان الرسول يعدّون بالأُلوف وعشراتها ومئاتها، وكلّهم من حَمَلَة القرآن وحفّاظه، وإن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقة والفضيلة، هذا ولّما كان وحيه لا ينقطع في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله، لم يكن كلّه مجموعاً في مصحفٍ واحد، وإن كان ما أُوحي منه مجموعاً في قلوب المسلمين وكتاباتهم له ... (١٦٥).

إلى أن يقول: فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفال العظيم بين المسلمين جيلاً بعد جيل، ترى له في كلّ آنٍ أُلوفاً مؤلّفةً من المصاحف وأُلوفاً من الحفّاظ، ولاتزال المصاحف يُنسَخ بعضها على بعض، والمسلمون يقرأ بعضُهم على بعضٍ ويسمع بعضهم من بعض.

تكون أُلوفُ المصاحف رقيبةً على الحفّاظ، وأُلوف الحفّاظ رقباء على المصاحف، وتكون الأُلوف من كِلا القسمين رقيبةً على المتجدّد منهما، نقول: الأُلوف، ولكنّها مئات الأُلوف، فلم يتّفق لأمرٍ تاريخيّ من التواتر وبداهة البقاء مثل ما اتّفق للقرآن الكريم، كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله في سورة الحِجْر: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (١٦٦).

وقال أيضاً: ومن أجل تواتر القران الكريم بين عامّة المسلمين جيلاً بعد جيل استمرت مادته وصورته وقراءته المتداولة على نحوٍ واحد، فلم يؤثر شيئاً على مادته وصورته ما يروى عن بعض الناس من الخلاف في قراءته من القرّاء السبع المعروفين وغيرهم، فلم تسيطر على صورته قراءة احدهم اتّباعاً له ولو في بعض النسخ، ولم يسيطر عليه ما روي من كثرة القراءات المخالفة له مما انتشرت روايته في الكتب كجامع البخاري ومستدرك الحاكم (١٦٧).

وقال أيضاً: إذاً فلا يحسن أن يعدل في القراءة عمّا هو المتداول في الرسم والمعمول عليه بين عامّة المسلمين في أجيالهم، إلى خصوصيات هذه القراءات، مضافاً



إلى أنّا ـ معاشِرَ الشيعة الإمامية ـ قد أُمرنا بأن نقرأ كما يقرأ الناس، أي نوع المسلمين وعامتهم (١٦٨).

فهذا هو كلام علَمَين من أعلام الإماميّة، وبينهما تسعة قرون، لأنّ السيد المرتضى توفي في سنة ٤٣٦ والشيخ البلاغي توفي في سنة ١٣٥٢ وهو يؤكد وحدة الفكر والنهج بينهما وان فكرة عدم التحريف ثابتة عندهم منذ القدم ولم تكن وليدة اليوم، وهناك من الروايات الجمّة في كتب الفريقين الدالّة على هذا المعنى، كما أنّ العقل يؤيّد ذلك ويدعو إلى الإذعان بأنّ القول بحجيّة القرآن بالتواتر خيرٌ من القول بحجيّته بالبيّنة والشهود، وأنّ فكرة التعدُّديّة تدعو إلى التسيُّب وعدم التعبُّد بالنصّ.

فمدرسة الخلفاء الثلاثة بنفيهم تواتر القرآن من خلال طلب الشهود على إثبات آياته، والسماح بتعدّد القراءات فيه، ثمّ القول بتواتر الاختلاف عن رسول الله في القراءات ومشروعيّة ذلك، كأنّهم كانوا يريدون أن يقولوا بأنْ لا ذنب للنبيّ حينما يسمح بتعدّد القراءات، لأنّ جبرئيل الأمين أبلغه القرآن مختلفاً ومتفاوتاً، وجبرئيل لا ذنب له أيضاً، لأنّه أخذه عن الله تعالى مختلفاً، وهذا الكلام فيه ما فيه من المجافاة للحقيقة والتوالي الفاسدة على الشريعة والعقيدة، وخصوصاً على القرآن الكريم.

في حين نعلم بأنّ النصوص الدينية تدعونا إلى غير ذلك، فإنّها تدعونا إلى التعبّد والتسليم لأوامر الله تعالى، وإنّا قد سُمِّينا (مسلمين) لهذا الغرض، فنحن عباد الله، يلزمنا أن نتقيّد بأوامره ونواهيه، وعلينا التعبّد بالنصّ القرآني بحرفه، فلا يجوز لنا الاجتهاد فيه، وهو معنى الإسلام لغةً وشرعاً، وعلينا التسليم بما أوحاه الله لرسوله من القرآن المجيد بنصّه وحرفه، ولا يجوز لنا الزيادة والنقصان فيه.

لكنّ الآخرين كانوا وما زالوا يريدون التحرّر من القيود والأُطر والتجاوز على النصوص، فيجيزون قراءة القرآن بأي شكل كان تحت مسمّى الأحرف السبعة، فالقرآن عندهم كقول القائل: هلمّ، وأقبل، وتعال، وإليّ، وقصدي، ونحوي،



وقربي (١٦٩)، ونحو ذلك.

وقد رووا عن ابن مسعود أنّه كان يقرأ قوله : ﴿**إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً**﴾(١٧٠): (إلّا زقية واحدة)، أو قوله تعالى: ﴿**كَالْعِهْنِ الْـمَنْفُوشِ**﴾ (١٧١) فإنّه كان يقرؤها: (كالصوف المنفوش)، كما روي أن ابن مسعود أقرأ رجلاً ﴿**طَعَامُ الْأَثِيمِ**﴾ فلم يفهمها فقال له: طعام الفاجر فجعلها الناس قراءة.

وفي آخر فقال الرجل: طعام اليتيم فردها عليه فلم يستقم بها لسانه، فقال: أتستطيع أن تقول كلام الفاجر، قال: نعم، قال: فافعل(١٧٢).

وعن أُبي بن كعب أنه كان يقرئ رجلاً فارسياً فكان إذا قرأ عليه ﴿**إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ**﴾ قال: طعام اليتيم فمرّ به النبي فقال: قل له طعام الظالم، ففصح لسانه(١٧٣). ومعنى هذا الكلام أنّهم أجازوا قراءة القرآن بأيّ شكلٍ كان ما لم تصِر آية رحمة آية عذاب.

وهذا الموقف المنسوب إلى ابن مسعود و أُبي بن كعب وإلى غيرهم من الصحابة هو نفس موقف ابن أبي سرح القائل بأن النبيّ أملى عليه قوله: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ**﴾(١٧٤) إلى قوله: ﴿**ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ**﴾(١٧٥)، فقال ابن أبي سرح: (فتبارك الله أحسن الخالقين) تعجّباً من تفصيل خلق الإنسان، فقال له النبيّ صلى الله عليه وآله: هكذا أُنزلت عليَ. فشكّ وارتدّ وقال: **لأن كان محمّد صادقاً لقد أوحي إليّ كما أوحى إليه، ولَئِنْ كان كاذباً لقد قلت مثل ما قال.** فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿**وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ**﴾ (١٧٦).

وكان ابن أبي سرح يقول: إذا أملى عليّ النبي: ﴿**عَزِيزٌ حَكِيم**﴾، كتبت: ﴿**غَفُورٌ رَحِيم**﴾ انه كذب وبهتان عظيم.

فما نسبوه لابن مسعود وغيره من معارضي السلطة من القراءات، هو مثل ما كان يقوله ابن أبي سرح ، وهذا التقارب بين القولين يعني جعلهم كلام الكافر (ابن

أبي سرح) بمنزلة كلام المسلم (ابن مسعود وأبي بن كعب) وأن منزلة الطليق عندهم كمنزلة المهاجر، وهذا يهدم أساس القرآن والشريعة.

والمشركون كانوا قد طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وآله أن يبدّل بعض النصوص القرآنيّة من تلقاء نفسه، فجاءَه الوحي الإلهي: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (١٧٧)، وقد عاتب صلى الله عليه وآله البراءَ بن عازب حينما علّمه دعاءً كان فيه: «ونبيّك الّذي أَرْسَلْتَ»، فقرأ: «**ورسولك الّذي أرسلت**»، فنهاه النبيّ وألزمه التعبّد بالنصّ الذي علمه إياه بحرفه (١٧٨) من دون زيادةٍ فيه.

لزوم التعبّد بحرفيّة النص:

إذن، التعبّد بالنص هو دستورٌ شرعيٌّ عام، وأنّ الأئمّة من أهل البيت كانوا يؤكّدون على الالتزام به.

فعن العلاء بن كامل، عن الصادق عليه السلام، أنّه علّمه دعاءً يقرؤه عند المساء، كان فيه: «لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، له المُلك وله الحمد، يحيي ويميت ويحيي، وهو على كلّ شيءٍ قدير».

قال [العلاء]: قلت: «بيده الخير»، قال عليه السلام: إنّ بيده الخير، ولكن قُلْ كما أقول لك ... (١٧٩).

وعن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، أنّه علّمه دعاء الغريق، وفيه: «يا الله، يا رحمان، يا رحيم، يا مقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك».

فقلت: «يا الله، يا رحمن، يا رحيم، يا مقلّب القلوب والأبصار، ثبّت قلبي على دينك».

فقال عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ مقلّب القلوب والأبصار، ولكنْ قل كما أقول لك: يا مقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك» (١٨٠).



فإذا كان الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام لا يجيزون زيادة حرفٍ والنقيصةَ في دعاءٍ يُعَلّمونه، فكيف يرضى الله سبحانه قراءة ما جاء في كتابه بالمعنى، والتغيير فيه، والإتيان بالمترادف؟! حسبما ينسبونه الى ابن مسعود وغيره.

فالله سبحانه هو الّذي ألزم رسوله بحفظ القرآن حرفيّاً، وإنّ جبرئيل الأمين كان يأتيه كلّ عام ليضبط معه آيات القرآن وسوره (١٨١)، وليُرجِع الآيات النازلة عليه نجوماً (١٨٢) إلى سورها الـمُنزَلة عليه دفعةً واحدة في ليلةٍ مباركة، كل ذلك دقّةً من قبل الله ورسوله في الضبط.

بل كيف يجيز رسول الله اختلاف عمر مع هشام بن حكيم ويصحّح قراءتهما معاً إذا لم يكن في اللهجة؟! وهكذا الحال بالنسبة إلى ما رووه في اختلاف ابن مسعود وأُبيّ وصحابيّ آخر، وأنه صلى الله عليه وآله أجاز قراءتهم جميعاً؟

نعم إنّ القرآن هو السبب الأعظم في هداية المسلمين، وفي خروجهم من ظلمات الجهل إلى نور السعادة والعلم، ولا خلاف فيه، وقد بلغ المسلمون في العناية به الدرجة القصوى، فقد كانوا يتلون آياته آناء الليل وأطراف النهار، وكانوا يتفاخرون في حفظه وإتقانه ويتبرّكون بسوره وآياته، والنبيّ يحثّهم على ذلك.

فهل يحتمل عاقلٌ بعد هذا كلّه أن يقع الشكّ فيه عندهم حتّى يحتاج إثباته إلى شاهدين؟! (١٨٣) إنّ هذا من قبيح القول في القرآن المقروء كل صباح ومساء.

ويُضاف إليه: أنّ العادة تقتضي أنّ زعيم أيّ أُمّة إذا أظهر رغبته في حفظ كتابٍ ما، فإنّ ذلك الكتاب سيكون رائجاً بين جميع أُمّته، وقد علمنا من الأخبار الكثيرة بأنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كان قد أكّد الأمر بحفظ كتابه، حتّى جعل لقارئ القرآن منزلةً بعد وفاته، إذ يقال للميّت: **إقْرَأْ وارْقَ، ورتّل كما كنتَ تُرتّلُ في الدنيا، فإنّ منزلك في آخر آيةٍ تقرؤها** (١٨٤).

وعن عائشة أنّها قالت: **إنّ عدد درج الجنّة بعدد آي القرآن، فمن دخل الجنّة ممّن**

قرأ القرآن فليس فوقه أحد (١٨٥). كلّ ذلك ارتقاءً للمقامات الأُخرويّة الّتي يحصل عليها قارئ القرآن وحافظه.

ألا يكفي لقاء الشاهدَين الصادقَين المعصومَين (الصادق الأمين محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، والأمين جبرئيل) كلّ عام على صحّة القرآن ودقّة ضبطه، حتّى يُطْلَب شاهدان آخران غير معصومَيْن في العصور المتأخّرة، كي يشهدا بأنّهما قد سمعا الآية أو السورة من لسان رسول الله صلى الله عليه وآله، أو أنهما كتبا ذلك على عهده؟!

فلو كان هذان الشاهدان المتأخِّران غيرَ معصومَين، فيُحتَمل إذن اشتباههما في السماع والكتابة أيضاً، فلا قيمة لنقلهما الآيات لأمثال زيد بن ثابت بعد ورود هذا الاحتمال.

بل إنّ إقراء الله لرسوله صلى الله عليه وآله: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنسَى**﴾ (١٨٦)، والاجتماع الثُّنائيّ بين الصادق الأمين (محمد) وجبرئيل الأمين في كلّ عامٍ في شهر رمضان لضبط سوره وآياته، ثم السماح بإقراء الناس به.

وقراءة رسول الله لتلك الآيات والسور في صلاته، ثمّ إقراء الأُمّة (١٨٧) بها لاحقاً، وجمع القرآن تحت إشراف النبيّ صلى الله عليه وآله، كل ذلك يعطيه أكمل وأوفى وأتمّ الحجيّة، فلا معنى للإشهاد بعد ذلك عند زيد بن ثابت أو عند عمر بن الخطاب، وعدّ ذلك دقّةً في التدوين وتحرّياً في الضبط كما يقولون!!

وعليه، فالصادق الأمين والأمين جبرئيل بعد أن كانا يُقَرران انتهاء(١٨٨) نزول الآيات والسُّور نُجُوماً إلى ذلك الحين، كانا يسمحان للصحابة بقراءتها في الصلاة وكتابتها في المصاحف لأنها صارت قرآناً يجب اتباعه؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (١٨٩).

أمّا لو بقي شيءٌ من تلك السور لم يكتمل، فيُترك إلى العام القابل حتّى ينتهي نزوله منجَّماً، وعندما تكمل السور يُسْمَح للناس بقراءتها في صلاتهم وكتابتها في



مصاحفهم، أي أنّ الآيات والسور بعد صدور القرار بإتمامها من قبل ربّ العالمين، ورفع احتمال وقوع النسخ فيها كانت تقرر للناس على أنها قرآن لقوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (١٩٠).

وبعد هذا نكرر سؤالنا الآنف: ألم تكن هذه القراءة (١٩١) وهذا الضبط (١٩٢) أدقّ وأضبط ممّا قالوه في جمع القرآن على عهد الشيخين وفي القراءات، خصوصاً وأنّه ضُبِطَ بأمر الرسول وأُقِرَّ من قبل جبرئيل الأمين، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعلّمه الصحابة، «فما كان يتجاوز من عشر آياتٍ إلّا ويعلّمهم بما فيها» (١٩٣).

وعن أبي العالية قال: تعلّموا القرآن خمس آيات [خمس آيات]، فإنّ النبيّ كان يأخذه من جبرئيل خمساً خمساً (١٩٤).

وهو صلى الله عليه وآله يتحرّى الدقّة في إقرائهم لتلك الآيات والسور، كلّ ذلك مع لحاظ أُنْسِ الصحابة بتلك الآيات والسور واستماعهم لتلاوة رسول الله لها، ومداومتهم على تلاوتها وحفظها وصيانتها، فكانوا يتلونها في صلواتهم ويقرؤون بها في مصاحفهم، غير منكرين بأنّ تعليم القرآن كانت ظاهرة قد اعتادوا عليها في حياتهم اليومية.

فعن عبادة بن الصامت: كان الرجل إذا هاجر، دفعه النبيُّ إلى رجلٍ منّا يعلّمه القرآن، وكان يُسمَع لمسجد رسول الله ضجّة بتلاوة القرآن، حتّى أمرهم رسول الله أن يخفضوا أصواتهم لئلّا يتغالطوا (١٩٥).

فمن الطبيعيّ أن لا يكون في تلك القراءات المقروءة على عهد رسول الله لَحْنٌ، ولا يوجَد بين كتّابها أحدٌ يكتبها وهو ناعس! لأنّ المعلّم قد انتُخب من قبل ربّ العالمين ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾، والناس مأمورون أن يقرؤوا بما عُلِّموا، ورسول الله قد اتّخذ أناساً يعلّمونهم القرآن (١٩٦).

إذن، القرآن كان يُقرأ على عهد رسول الله بقراءةٍ واحدة، ولا اختلاف بين قراءة رسول الله وقراءة أبي وابن مسعود وعلي بن أبي طالب وقد أوجب صلى الله عليه وآله على من



لايعرف القرآن أن يتعلّمه كما أُنزل، ورُبّما أجاز ﷺ لمن لا يقدر على النطق به سليماً أن يقرأه بلهجته إلى أن يستقيم لسانه بالقرآن، لكنّهم استغلّوا هذه الإجازة، فأجازوا تغيير شكل الآيات وأن يقرؤوها بالمترادف (طعام الاثيم ـ طعام الفاجر) وقد عرفت بأنّ أبا بكر ترك قراءة معاذ مع وجوده حياً عنده في المدينة، وعمر بن الخطاب قال: إنّا لَندع من لحن أُبيّ (١٩٧). وقد اختلف عثمان مع ابن مسعود ولم يأخذ بقراءته فلماذا لا يأخذ هؤلاء الخلفاء بقراءة هؤلاء الصحابة وهم من الطبقة الأولى الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله حسب تعبير الذهبي!!

إذن القول بجمع القرآن بالبيّنة والشهود، والأخذ بأخبار الآحاد في القرآن هو إساءَةٌ إلى القرآن، سواء كان القائلون بذلك عالمين أم جاهلين.

▫ المقدّمة السابعة:

إن ما قالته مدرسة الخلافة في جمع القرآن كذّبته مدرسة أهل البيت، لأنّ جمع القرآن من قبل أُناس غير معصومين يعني احتمال سهوهم وخطأهم ونسيانهم، وبالتالي يفتح للمغرضين باب التشكيك بالقرآن نفسه؛ لأنّ العقل يحكم بانّ القرآن إذا كان مفرقاً متشتتاً منتشراً عند الناس وتصدّى لجمعه غير المعصوم، يمتنع عادةً أن يكون جمعه كاملاً موافقاً للواقع. لأنّه كيف يكون القرآن معصوماً وحُجّةً على الناس وقد جُمع بيد غير المعصوم؟! كلُّ ذلك مع تأكيد (جامع القرآن)!!! ـ أعني عثمان بن عفان ـ على وجود اللّحن فيه، وأنّ العرب ستقيمه بألسنتها (١٩٨)، وقول ابن عباس إنّ الكاتب كَتَبَها وهو ناعس(١٩٩)، أو قول عائشة: إنّه خطأٌ من الكاتب(٢٠٠)، أو قول رابع: نُقِّطَتْ الآيةُ لذبابةٍ جلست عليها، أو أنّ النقطة جاءت على أثر الحبر الزائد على ريشة قلم الكاتب ... وأمثال ذلك من الأقوال المغيّرة لحقيقة القرآن المجيد، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ (٢٠١).



* الرؤية التصحيحية:

جمع القرآن بيد غير المعصوم، كذبٌ وخيانةٌ للدين والأمّة:

إنّ القول بجمع القرآن بيد غير المعصوم هو الطامّة الكبرى في الشريعة، إذ كيف يمكن الاعتماد على قرآنٍ معصوم كُتب بيد غير معصوم؟!

إنّ هذه الشبهة قد أُثيرت ضِدَّنا كثيراً، وذلك لأنّهم قد أحسّوا بوجود تناقض بين أُصولنا، فمن جهة يشاهدوننا نعتقد بأن القرآن هو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، وأنه ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه هدى للمتقين.

ومن جهة أخرى يقفون على اعتقاد بعض المسلمين بتبنّي غير المعصوم جَمْعَهُ، ومعناه إمكان ورود الخطأ فيه، فإن قلنا بما تقول به مدرسة الخلافة فقد وقعنا في المنزلق وليس علينا إلّا الرجوع إلى مدرسة أهل البيت لأنها حلّت هذه الإشكاليّة.

فقد جاء عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**ما أحدٌ مِن هذه الأُمّة جمع القرآنَ إلّا وصيّ محمّد** صلى الله عليه وآله» (٢٠٢).

وعن الباقر عليه السلام أيضاً: «**ما ادّعى أحدٌ من الناس أنّه جمع القرآن كلَّه كما أُنزل إلّا كذّاب، وما جمعه وحفظه كما نَزَّلَه الله تعالى إلّا عليّ بن أبي طالب والأئمّة من بعده** عليهم السلام»(٢٠٣).

وقال عليه السلام: «**ما يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنّ عنده جميع القرآن كلّه ظاهره وباطنه، غير الأوصياء**»(٢٠٤).

كما أن فكرة وجود اللحن في القرآن وأمثالها هي التي دعت بعض المستشرقين أمثال: مينكانا للرجوع إلى المصادر غير الإسلامية لمعرفة حقيقة الأمر عندنا، كالرجوع الى مناظرة عمرو بن العاص والأسقف الأعظم مونوفيزيت، آنتيوخ جان الأول (Antioch john I) في سنة ١٨ هـ المصادف (٦٣٩ م).

أو إلى رسالة الأسقف ني نوه (Nineveh) ، المعروف بـ(ايشوياب الثالث) (Isoyab III) والذي أشار فيه الى المسلمين.

أو إلى الوقائع التي ذكرها جان بار بنكايي (John Bar Penkaye) في سنة ٧٠هـ (٦٩٠ م). فإنّه من خلال نقله لتلك النصوص يريد التشكيك في حجية القرآن والقول بعدم وجوده في عهد الرسول والشيخين.

وهو يوضح بأنّ القول بجمع القرآن بيد غير المعصوم هو الذي فتح الشرخ وسمح لأمثال هؤلاء المستشرقين أن يزيدوا في مدعياتهم حتّى صرح بعضهم بعدم وجود ذكر للكتاب المقدس عند المسلمين (أي القرآن) في المصادر المسيحية المعاصرة لعهد عثمان بن عفان [٢٠٥].

في حين سيتضح لك كذب هذا المدعى وبطلانه وأنّ القرآن كان مجموعاً ومدوناً على عهد رسول الله، وانّه صلى الله عليه وآله كان يقرئ الناس القرآن على مكث، كما كان يسمح لهم بتلاوته وتدوينه في المصاحف وإن كان ناقصاً، كل ذلك من اجل المحافظة عليه.

وعليه، فإنّ رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام في جمع القرآن هي الصواب الحقّ، وهي أقرب إلى العقل والمنطق من رؤية مدرسة الخلفاء الثلاثة، وقد مثّل السيّد الخوئيّ لهذه المسألة بمثالٍ واقعيٍّ من حياتنا العاديّة، بيّن من خلاله سقم ما يذهب إليه الاتّجاه الآخر، إذ قال:

والعادة تقضي بفوات شيءٍ منه على المتصدّي لذلك إذا كان غيرَ معصومٍ، كما هو مُشاهَدٌ فيمن يتصدّى لجمع شعر شاعرٍ واحدٍ أو أكثر إذا كان هذا الشعر متفرّقاً، وهذا الحكم قطعيٌّ بمقتضى العادة، ولا أقلّ من احتمال وقوع التحريف، فإنّ من المحتمل عدم إمكان اقامة شاهدَين على بعض ما سُمع من النبيّ صلى الله عليه وآله، فلا يبقى وثوقٌ بعدم النقيصة [٢٠٦].





◘ المقدّمة الثامنة:

إنّ جمع القرآن وتدوينه ـ حسب ادّعاء مدرسة الخلافة ـ كان بعد عقدَين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك في أيّام الفتنة ونشوء المذاهب المبتدعة والآراء الفاسدة في زمن عثمان على وجه التحديد، وأنّ هذه الدعوى قد زاد في الطنبور نغمة كما يقول المثل العربي.

فكيف يمكن الاعتماد على قرآنٍ مؤلَّفٍ في زمن الفتنة، والمأخوذ من محفوظات الصحابة لا مكتوباتهم؟!

وبمعنى أوضح: كيف يمكن الاعتماد على قرآنٍ لم يدوَّن ويجمَع على عهد رسول الله وتحت إشرافه صلى الله عليه وآله، كما أنّه غير مأخوذٍ عن مدوَّنات أصحابه وكتّاب الوحي بالمباشرة، بل أُخذ عن محفوظاتهم بعد عقدَين من الزمن، وهم غير معصومين، يسهون ويخطؤون، ويزيدون وينقصون.. فعدمُ إشراف النبيّ أو الوصيّ على المحفوظ والمكتوب يُضعِف من حجيّته باعتراف العقل والنقل.

* الرؤية التصحيحية:

القول بجمع القرآن في زمن الفتنة!! يخدش في حجيّته:

لقد أثبتنا في كتابنا جمع القرآن (٢٠٧) أنّ القرآن كان معظمه مجموعاً ومكتوباً ومرتّباً على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنّ دعوى جمعه بعد عقدَين من وفاة رسول الله وفي زمن الفتنة ـ كما يقولون ـ خطأٌ فاحش، ومن خلاله يرد الإشكال على القرآن، والتعريضُ برسول الله وأمير المؤمنين، وكبار الصحابة أمثال: ابن مسعود، وأُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وغيرهم من عيون الصحابة الّذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، والتقليل من شأنهم، حتّى جاء عن عمر ـ حسبما أخرجه البخاريّ عن ابن عبّاس ـ قوله في أُبي:

أُبيّ أقرَؤنا، وإنّا لَندعُ من لحن أُبيّ بن كعب [٢٠٨]. وفي آخر: إنّ أُبيّاً كان أقرأنا للمنسوخ [٢٠٩].

فعمر يدع قراءة أُبيّ عالماً عامداً مع اعترافه أنه أقرأ الأُمة وقد اخذ قراءته من في رسول الله مباشرة، فعلى أيّ شيءٍ يمكن حمل هذا الكلام منه والمخالفة الصريحة لرسول الله؟

كما ان عثمان استنقص ابن مسعود وترك الأخذ بقراءته وهذا أمر ثابت لا خلاف فيه.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ مدرسة أهل البيت كانت لا ترضى القول بجمع القرآن متأخراً وتؤكد بإقراء رسول الله أصحابه ومن أول البعثة ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ**﴾[٢١٠]، وأنه صلى الله عليه وآله كان قد عيّن بالفعل مجموعة منهم لتعليم المسلمين القراءة، وهو صلى الله عليه وآله بنفسه قد اشرف على كتابة القرآن وترتيب آياته، لكنه ترك الجمع النهائي وتوحيد شكله للإمام علي.

نعم أنّ نتيجة مرويات وأحاديث مدرسة الخلافة جعلت امثال بلاشير وغيره التعريض بالنبي الأكرم والتجرئ عليه وعلى رسالته بالقول انه ـ في أوائل البعثة ـ كان لا يعلم بأنه مبعوث من قبل الله وأن رسالته ستغير المجتمع، وانه على أثر اتّصاله باليهود تعلم ذلك، ورأى ضرورة تدوين شريعته وكتابة القرآن.

ثمّ أضاف: إنّ الاختلاف في عدد كتّاب الوحي لهو أهم دليل على عدم صحة ما قيل عن الكتابة في عهد رسول الله وأنّ فكرة وجود كتّاب للوحي جاء لدعم فكرة كتابته على عهده صلى الله عليه وآله.

كما أن الكتابة لم تكن مفيدة في عصره صلى الله عليه وآله لعدم معرفة الكثير من العرب القراءة والكتابة كي يستفيدوا منه بعكس الحفظ، وأن العوز المادّي هو أهم سبب من أسباب عدم جمع القرآن على عهد رسول الله، كما أنه لا يصح ما قيل عن رسول الله وأنه رتّب المصحف [٢١١].



وكلام بلاشير وإن كان باطلاً في كل فقرة من فقراته، وقد أجبنا عن بعضها في بعض مؤلفاتنا، لكنّ المهمّ أنّ كثيراً من فقرات كلامه يستند إلى التراث الروائي السني وهو مما يحز في النفس، وأنّ تلك الروايات والأخبار هي التي استدل وأساء الاستفادة منها أمثال سلمان رشدي المرتد.

إذن، إن عمل الخلفاء هو الذي سمح للمستشرق جون جيلكرايست وغيره أن يقولا: بأن الغاية الحقيقية من عمل الخلفاء هو القضاء على السلطة السياسية التي كان يتمتع بها قراء القرآن في الأمصار التي كان عثمان يفتقد فيها شيئاً من المصداقية بسبب السياسة التي كان ينتهجها حيث انه كان يعين اقرباءه من بني أمية أعداء محمد كعمال على حساب الصحابة الذين ظلّوا أوفياء لمحمد طيلة حياتهم (٢١٢). إلى آخر كلامه.

إذن فإنّ إثارة الخلفاء الثلاثة وأتباعهم لمقولة جمع القرآن متأخراً وأمثالها، وادّعاءهم عدم كتابة القرآن على عهد رسول الله، فتح المجال الواسع لمن يريد التشكيك في حجّية القرآن وهنا مسألة يجب التأكيد عليها وهي حدوث حالة الاضطراب والمنهجية عند علماء مدرسة الخلافة فهم من جهةٍ يذهبون ـ في كتبهم الحديثية والدرائيّة والرجاليّة والفقهيّة ـ إلى لزوم الحيطة والحذر من الأحاديث الصادرة في أيّام الفتنة وعدم الأخذ بها من دون تمحيصٍ ودراسة.

ومن جهةٍ أُخرى يقولون ان القرآن قد جمع في زمن الفتنة، وبدورنا نسأل كيف يمكن أخذ القرآن المجموع أيّام الفتنة، مع ما عرفت من طريقة تعاملهم مع الأخبار الصادرة أيام الفتنة؟! إنّ هذا سؤالٌ يطلب جواباً وحلاً منهم.

أئمة أهل البيت عليهم السلام، الضمان لعدم تحريف القرآن:

وممّا يجب التنبيه عليه هنا: أنّ الأساليب والمقدِّمات الخاطئة الّتي شُرِّعت من قِبل مدرسة الخلافة كادت أن تؤدّي الأمّة إلى التحريف اللّفظي في القرآن، لكنّ اهتمام

الصّحابة وأهل البيت ـ وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ـ بالقرآن، واشتهار القرآن بين المسلمين، وإقراء رسول الله لهم (القرآن) على مكث، وقراءتهم له آناء الليل وأطراف النهار حفظاً وفي المصحف نظراً أبقى الذكر مصوناً ومحفوظاً لم يمسَّه شيء.

أمّا التحريف المعنويّ فيبقى محتملاً ووارداً، وذلك من خلال تصحيحهم للقراءات المختلفة في العصور البدائية، مع وجود الأهواء المتعدّدة عند المذاهب والفِرَق، فإنّ تصحيح القراءات المتعدّدة بوجوه من العربية هو مما يجرّئ أهل المذاهب المبتدعة والأهواء الباطلة لتحكيم آرائهم في الدين، وهذا خيانة للقرآن بلا شك.

وكلام الإمام عليه السلام الذي مرّ في النقطة الخامسة (٢١٣) الآنفة: «**كذبوا**» و«**إنّ القرآن واحدٌ نزل من عند واحد، ولكنّ الاختلاف يجيءُ مِن قِبل الرواة**»، فيه تصريحٌ بدور الرواة ـ في تأجيج الاختلاف المقصود في القراءة ـ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ومثله المحكي عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أصحاب العربيّة يحرّفون الكلِمَ عن مواضعه**»(٢١٤).

كما لا يستبعد أن يكون النهي الصادر عن أمير المؤمنين عليه السلام بعدم مناقشة الخوارج بالقرآن ـ لأنّه حمّال ذو وجوه ـ إشارة إلى أنّ في القرآن تفسيرات متعددة، وقد استدلّت كلّ الفرق ـ حتّى الفرق الباطلة ـ بالقرآن، ومن هنا جاء الخبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله في عدم جواز التعددية في القرآن والاختلاف فيه، ولزوم الأخذ بما هو مشهور بين المسلمين: «**لو أنّ الناس قرؤوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان**»(٢١٥).

أي أنّهم لو أخذوا بالمقصود الواقعيّ الذي نزل به الله على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وبالثابت بين المسلمين لما اختلف اثنان، وهو يعني بأنّ الاختلاف لم يكن من عند الله ومن عند رسوله بل يأتي من قبل الرواة الّذين قرؤوا القرآن بأنحاء مختلفة وفسّروه بأشكالٍ مختلفة في الأزمان المتأخرة، فإنّ من يقرأ قوله تعالى: ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ**﴾(٢١٦)، يختلف فهمه عمّن يقرأه: (أو لمستم النساء) على وجه القطع واليقين،



فالأوّل يفهم منه النكاح والثاني اللمس باليد، ونحوه في قوله: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾(٢١٧)، أو (حتّى يطَّهّرنَ)، فالأوّل يجيز وطء الحائض عند انقطاع الدم وقبل الغسل، والثاني لا يجيزه إلا بعد الاغتسال.

كما لا يستبعد أن يكون التحريف المعنوي هو سر إخبار رسول الله الإمام عليّاً عليه السلام بأنّه سيقاتل على التأويل كما قاتل هو على التنزيل، ومعنى كلامه صلى الله عليه وآله أنّ قتاله سيكون دفاعاً عمّا علمه عن رسول الله ذبّاً عن مفاد الوحي النازل عليه صلى الله عليه وآله والذي تعلّمه الإمام عليٌّ منه صلى الله عليه وآله، ولأجل هذا ترى الإمام يقول عن جمعه للقرآن: «**لقد جئتكم بالكتاب كملاً مشتملاً على التنزيل والتأويل**».

كما أنّ الله سبحانه أكد بوجود رجال بين الأُمّة من يعرف التأويل والتفسير، ولزوم الرجوع إليه، لأن المحكم يعني ما لا يشتبه على الأُمّة ويعرفه الجميع، وأنّ الاشتباه في الأمور غالباً ما يأتي من المتشابه وأن المعصوم هو الذي يوضحه.

إذن الروايات تؤكد وجود مَن يعلم تأويل المتشابه بين الناس، وهم الراسخون في العلم ، وان الرسول قد دعا لابن عباس أن يفقّهه في الدين(٢١٨) ويعلّمه الحكمة(٢١٩) والتأويل (٢٢٠). كما جاء عن الإمام الصادق قوله: «**نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله**»(٢٢١).

ومثله ما رواه عليّ بن إبراهيم ومحمّد بن مسعود العياشي في تفسيريهما عن بريد ابن معاوية عن أبي جعفر عليه السلام : أنّ رسول الله أفضل الراسخين في العلم، قد علمه الله جميع ما أُنزل من التنزيل والتأويل وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كلّه(٢٢٢).

نعم قد حذّر أئمّة أهل البيت شيعتهم من التفسير بالرأي، وقعّدوا لهم قواعد تقيهم الانحراف عن الجادّة، وأعلموهم بحقائق كثيرة، منها: أنّ القرآن لا يفهمه كُمُلاً إلّا المعصوم (٢٢٣)، وأنّ القرآن لا يعرفه إلّا مَن خوطب به (٢٢٤)، وأنّهم هم

الراسخون في العلم (٢٢٥)، وأنّهم هم أهل علم القرآن (٢٢٦)، وأنّهم هم خُزّان الله على علمه (٢٢٧)، وأمثالها.

وهذه النصوص لا تعني بأنّ الأئمّة يذهبون إلى القول بعدم حجية ظواهر القرآن، أو أنّ عموم الناس لا يمكنهم فهم ظاهره.

فظاهر القرآن دالٌّ على إمكان فهمه من عموم الناس كما في قوله تعالى: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ**﴾ (٢٢٨)، وقولِه تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (٢٢٩)، وقولِه تعالى: ﴿**هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (٢٣٠).

لكنّهم كانوا يريدون أن يؤكّدوا لهم بأنّ في القرآن أسراراً ومفاهيم ولفتاتٍ وإيماءاتٍ لا يدرِك كنهَها إلّا مَن خوطب به، ألا وهو المعصوم.

كما يمكن تأويل القرآن وتفسيره حسب هوى أصحاب المذاهب المبتدعة وآرائهم بعيداً عن الواقع؛ لأن القرآن حمال ذو وجوه، وعليهم التثبت وأخذ التفسير الصحيح للقرآن من عدل القرآن لا عن غيره، بل عدم السماح لأصحاب المذاهب المبتدعة بتفسير الدين وفق أهوائهم، وعليه فجامع علوم القرآن يجب أن يكون معصوماً.

كُنه القرآن لا يفهمه إلاّ أهل البيت عليهم السلام

فعن بشير الدّهان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**إنّ الله فرض طاعتنا في كتابه، فلا يسع الناسُ جهلاً. لنا صفوُ المال، ولنا الأنفال، ولنا كرائم القرآن ـ ولا أقول لكم إنّا أصحاب الغيب ـ ونعلم كتاب الله، وكتاب الله يحتمل كلّ شيء، إنّ الله أعلمنا علماً لا يعلمه أحدٌ غيره، وعلماً قد أعلمه ملائكته ورسله، فما علمته ملائكته ورسله فنحن نعلمه**» (٢٣١).

وعن الحكم بن عتيبة، قال: لقي رجلٌ الحسين بن علي عليه السلام بالثعلبيّة وهو يريد



كربلاء، فدخل عليه فسلّم عليه، فقال له الحسين عليه السلام: «**مِن أيّ البلاد أنت؟**»، قال: من أهل الكوفة، قال: «**أما والله ـ يا أخا أهل الكوفة ـ لو لقيتك بالمدينة لأريتُكَ أثر جبرئيل** عليه السلام **من دارنا ونزوله بالوحي على جدّي، يا أخا أهل الكوفة، أفمُستَقى الناس العلم من عندنا، فعلموا وجهلنا؟! هذا ما لا يكون**» (٢٣٢).

وعن أبي الصباحَ، قال: والله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليه السلام: «**إنّ الله علّم نبيّه** صلى الله عليه وآله **التنزيل والتأويل، فعلّمه رسول الله عليّاً** عليه السلام» (٢٣٣).

أجل إنّ رسول الله هو المعصوم الأوّل في الإسلام، وقد علّم وصيَّه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام جميع علمه، وقد كتب أمير المؤمنين عليه السلام ما قاله الرسول في تنزيل القرآن وتأويله وتفسيره (٢٣٤)، ثم أودع ما كتبه عليه السلام عند الأئمّة من ولده، وهو الآن موجودٌ عند قائم آل محمّد (٢٣٥).

وأنّ رسول الله قد صرّح بذلك في قوله: «**إنّ الله أنزل عليّ القرآن، وهو الّذي مَن خالفه ضلّ، ومن ابتغى علمَه عند غير عليٍّ هلك**» (٢٣٦).

وفي آخر عن المعصومين عليهم السلام: «**إنّما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أُنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره فالاهتداء بنا وإلينا**» (٢٣٧).

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان في الطرف الآخر أعني الصحابة يحدث شيء آخر في المقابل، وهو أنّ بعض المعاصرين لرسول الله كانوا لا يستوعبون عمق النصّ القرآني أو بعض المفردات اللّغوية فيه، فهم من جهة لا يرتضون الاهتمام بالوحي، وكسب علومه، ومن جهة أخرى لا يريدون أن يفتضح عجزهم العلميّ، فكانوا يستدلّون بالقرآن بالشكل الّذي يريدونه، ويفهمونه فهماً بعيداً عن الواقع، وهذا سبّب لهم ولأتباعهم مشكلة الجهل والتخبّط وفتح باب التقوّل على مصراعيه وهو ما يجب توضيحه في مكان آخر.

■ **المقدّمة التاسعة:**

تشريعهم للقراءات الشاذة إلى جنب القراءة المتواترة، واعتبار المنقول بالنقل الجماعي بمنزلة المنقول عن طريق العرضة، والسعي في الأخذ بكلّ القراءات على أنّها اختيارات شرعها رسول الله من خلال الأحرف السبعة وبذلك أدخلوا قراءاتهم السهوية والعفوية في القرآن.

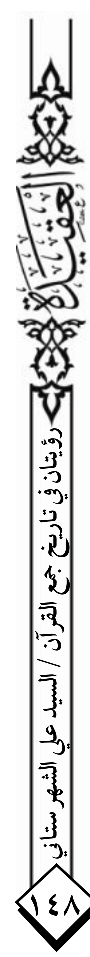
* **الرؤية التصحيحية:**

التّقليل من شأن القرآن من جهة، والاهتمام بتواتر القراءات من جهة أخرى!!

إنّ هذه المقدمة قد تكون قريبة لما مر في بعض المقدمات السابقة الأخرى وإنّ ما ادعوه هو أدلّ على تهديد القرآن وتهديمه من القول بحجّيته، لأنّ شأن القرآن أسمى من كل شيء، والقرآن هو الكتاب الّذي تتوفّر فيه الدواعي لنقله بتواتر، لأنّه الأصل الأوّل للتشريع الإسلامي، والمعجزة الخالدة لهذا الدين، وكُلُّ شيءٍ تتوفّر الدواعي لنقله لابدّ وأن يكون متواتراً.

إنّ إقرار الخلفاء فكرة الشاهدين والتعددية يحتمل ان يكون منشؤه القراءات السهوية والعفوية الصادرة عن بعض الصحابة والخلفاء بسبب نسيانهم للفظ الآيات مع احتفاظهم بالمعنى، كقراءتهم لقوله تعالى: ﴿**طَلْحٍ مَّنضُودٍ**﴾ بطلع منضود، أو ﴿**طَعَامُ الْأَثِيمِ**﴾ بطعام اليتيم، او ﴿**الْعِهْنِ الْـمَنفُوشِ**﴾ بالصوف المنفوش وأمثال ذلك.

فأرادا مواجهة هذه المشكلة عبر إقرارهما تعدد القراءات في مصاحفهما لكن صعوبة إقناع المسلمين بهذا الأمر جعلت أبا بكر وعمر ـ في عهدهما ـ يخفقان في إقرار مصحفهما إماماً للمسلمين وتعميمه على الأُمّة بل ظهرت مخالفةٌ عمليّة من قِبل الأمة



لقرارهما وقراءتها وتركها لما أراده الشيخان من إدخال أمثال: **وجاءت سكرة الحق بالموت** (٢٣٨) وآية الرجم والشيخ والشيخة وأمثال ذلك، بل إصرار ها على الأخذ بما تعلّمته أيّام رسول الله صلى الله عليه وآله فقط، هذا الأمر هو الذي دعا عثمان للرجوع إلى ما تواتر عند الأُمّة والعدول عمّا أرادا الذهاب إليه، فانصاع عثمان مُرغَماً لإرادة الأُمة، والأخذ بالمتسالَم عليه عند كبار الصحابة، فجَمَعَ المشهورَ المتَّفق عليه(٢٣٩)، ولم يكتف بما جمعه أبو بكر وعمر سابقاً، ساعياً أن يكتب مصحفه وأن يجمع فيه المختلف عليه بين المسلمين بشكل يرضي الجميع.

ولهذا لا نرى في القرآن المتداول اليوم قراءات غير مشهورة، وإن كان هناك من يدافع عنها، فليس فيه (غير المغضوب عليهم وغير الضالين) والّتي كان يقرأ بها عمر بن الخطاب (٢٤٠)، أو آية الرجم (الشيخ والشيخة) الّتي كان يدعو لزيادتها في القرآن(٢٤١)، أو (إذا كنّا عظاماً ناخرة) (٢٤٢) بدل ﴿**نَخِرَةً**﴾ والّتي حكيت عن عمر (٢٤٣) وابن عمر (٢٤٤) وابن الزبير (٢٤٥) وغيرهم، أو (الحيّ القيّام)(٢٤٦) بدل ﴿**الْـحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾، أو (فامضوا إلى ذكر الله) (٢٤٧) بدل ﴿**فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾، أو (فأخذتهم الصعقة) بدل ﴿**فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ**﴾ (٢٤٨)، وأمثالها (٢٤٩) الواردة في قراءة عمر بن الخطّاب.

بل ترى في المقابل وجود ﴿**بِسْمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيمِ**﴾ في مفتتح كلّ سور المصحف، وهذا ما لم يكن يرتضيه أبو بكر ولا عمر ولا عثمان.

إذن فمدرسة الخلفاء الثلاثة من جهةٍ يقولون بحجّيّة القرآن بالبيّنة والشهود، ومن جهةٍ أُخرى يقولون بتواتر القراءات السبع إلى رسول الله، ناقلين ذلك عن السُّبْكي (٢٥٠)، وقد أفرط بعضهم؛ فزعم أنّ من قال: إنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر، فقوله كفر. ونسب هذا الرأي إلى مفتي البلاد الأندلسيّة أبي سعيد فرج ابن لب (٢٥١).

مؤكدين بأن هذا الكلام غلوٌّ في القراءات السبع ـ أو العشر ـ وإجحافٌ بالقرآن نفسه! لأنّ إدخال القراءات السهوية على أنها قراءات صحيحة شرعية، أو قراءة القرآن على أي نحو كان بشرط أن لا تصير آية عذاب آية رحمة شيء باطل.

ألا يعني موقفهم المزدوج هذا تبنّيهم لفكرة الاختلاف والتعددية من جهة [٢٥٢]، مع رفعهم في الوقت نفسه لشعار توحيد المصاحف من جهةٍ أُخرى؟!

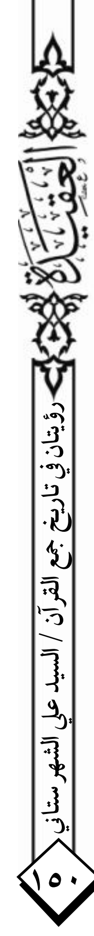
إذن، فالتقليل من شأن القرآن والاهتمام بتواتر القراءات ثمّ تشريع الاختلاف بين المسلمين هو ضربة للدين في صميمه.

وقد أثبت السيّد الخوئيّ عدم تواتر القراءات العشر في كتابه (البيان)، موضِّحاً وجود تقاطعٍ بين فكر المدرستين في مسألة جمع القرآن، فمن أحبّ فليراجعه.

◘ المقدّمة العاشرة:

أخفق عثمان نفسه في توحيد الأُمّة على قراءة واحدة حتى كثرت وشاعت القراءات من بعده حتى بلغت خمسين قراءة اختير منها سبعة أو عشرة أو أربعة عشر قراءة ـ رغم إصرار الحكومات على الأخذ بمصحفه ـ وكان في هذا الأمر إساءة للإسلام مما دعا الأئمّة من أهل البيت وخيار الصحابة لتصحيحها أو تكذيبها، لأنّ القول بتلك الأقوال هو ممّا يُجرّئُ أعداء الدين للمساس بالثقل الأكبر وأوّل أُصول التشريع الإسلامي ألا وهو القرآن الكريم.

لهذا كانت محاولات مدرسة الخلافة ـ كما قلنا ـ غير موفقة في عملها وبقي القرآن محفوظاً مصوناً بلطف الله وفضله وعنايته رغم كلّ الملابسات والأُطروحات السياسيّة الخاطئة، ونحن مقرّين بأن كلامنا هذا سيبقى ادّعاءً ما لم يثبت للآخرين صحّته أو خطئه من خلال بيان الرؤية التصحيحيّة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال.



* الرؤية التصحيحية:

مصحفنا هو مصحف رسول الله صلى الله عليه وآله ومصحف جميع الصحابة، وليس بمصحف عثمان وزيد فقط:

إنّ ما أشيع من توحيد عثمان الأمة على قراءة واحدة غير صحيح بل الأمة هي التي سعت وجدّت للوقوف على القراءات الصحيحة، لأنا أثبتنا في كتابنا جمع القرآن بأنّ الأمة وقفت على قراءة رسول الله من خلال القراءات المعروفة والمشهورة والمنسوبة إلى الإمام علي، لأنا عرفنا بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقرأ بما أُقرّ من قبل الباري جلّ وعلا على أنه قرآن، لقوله تعالى ـ في الاجتماع الثنائيّ من كلّ عام ـ: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾، كما لا يُعقَل بأن يكتفي رسول الله بقراءة السور الّتي كان يقرؤها في الأعوام السابقة فقط، بل كان عليه أن يأتيهم بالجديد من السور أيضاً، ليعرّفهم ويؤنسهم بها.

فهو صلى الله عليه وآله لم يكتفِ بقراءة السور القصار المكية دائماً في صلاته، أمثال: عمّ والواقعة ويس وأمثالها، بل كان يقرأ بالسور الطوال المدنية أيضاً، أمثال: سورة البقرة وآل عمران والنساء [٢٥٣].

وأنّ المنهج الخاطئ لمدرسة الخلفاء كاد أن يكون ـ بقصدٍ أو بغير قصد ـ سبباً لتحريف القرآن المجيد، لأنّ منهجيتهم قد مهّدت الطريق للمساس بالكتاب العزيز، لكنّ الله حفظ كتابه عن طريق إقراء رسول الله أمته القرآن على مكث.

وعليه فقد اتّضح لنا بأنّ ما تقول به مدرسة الإمامة والوصاية هو الأوفق بالأدلّة، وهو الأدنى إلى العقل والمنطق، والأقرب إلى الصواب،

كما لا يستبعد أن يكون في كلام الشيخين المشعر بوجود الزيادة في القرآن أن يكون فيه ما يوحي إلى أن جمعهما كان جمعاً مميّزاً يختلف عن غيره، لأنّهما وقفا على آياتٍ وسور لم تكن عند غيرهم من المسلمين، إذ صرّح عمر باسم بعض تلك الآيات

والسور، كآية رجم الشيخ والشيخة وسورتي الحفد والخلع، وقراءته لآية (والسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار الّذين اتبعوهم بإحسان)[٢٥٤] بدون الواو وبرفع كلمة «الأنصار»[٢٥٥]، وقراءته (في جنّاتٍ يتساءلون عن المجرمين يا فلان ما سلككم في سقر)[٢٥٦]، أو قراءته (وإن كان مكرهم لَتزول منه الجباد)[٢٥٧] بدل ﴿**الجبال**﴾، وأمثال ذلك.

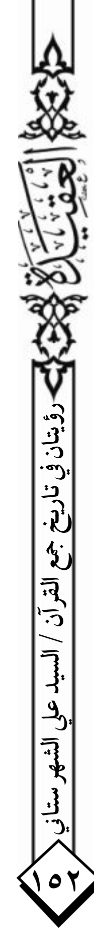
وهذا الفهم وهذه القراءة لم يأخذ بهما المسلمون، وإن كان مصدرهما الخليفة الثاني، لأنّ فيهما مخالفة صريحة للمشهور الذي عرفوه عن رسول الله والمتناقل عندهم، بل في تناقل هكذا نصوص خطر على النصّ المقدّس، أعني القرآن الكريم.

بلى، إنّهم كانوا يريدون سلب فضيلة جمع القرآن عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وإعطاءه لآخرين، ولو أدّى ذلك لتعريض الكتاب العزيز للمساءَلة، أو أدّى إلى أن يكون ذلك على حساب التقليل والنيل من حجّيته.

فالقولُ بحجيّة القرآن بالبيّنة والشهود يعارض القول بحجيّته بالتواتر، والقولُ بجمعه بيد وصيّ محمّدٍ المعصوم أولى من القول بجمعه بيد شخص غير معصومٍ، والقول بجمعه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله خيرٌ من القول بجمعه بعد عِقدَين من الزمن وفي أيّام الفتنة على وجه التحديد.

فالمسلم لو أراد أن يعطي الحجيّة التامة لهذا القرآن المجيد للزمه الإيمان بما تقول به مدرسة أهل البيت والابتعاد عن الرأي المشهور عند مدرسة الخلافة، لأنّه يؤدي الى توالٍ فاسدة ويسيء إلى قدسيّة النبيّ صلى الله عليه وآله والقرآن العزيز.

إذن المسلمون لم يتعبدوا بحرف زيد بن ثابت، بل أنّ التعددية التي شرعت ـ من خلال الأحرف السبعة ـ على عهد عمر بن الخطاب قد كثّرت القراءات من بعد عثمان أيضاً حتّى جاء العلماء فاختاروا من بينها سبعة أو عشرة أو أربعة عشر قراءة، فإنّ طرح هكذا أفكار مسيئة للإسلام دعا الأئمّة من أهل البيت وخيار الصحابة



لتصحيحها أو تكذيبها، وأنّ القول بتلك الأقوال هو ممّا يُجرّئُ أعداء الدين على المساس بالثقل الأكبر وأوّل أُصول التشريع الإسلامي.

إنّ محاولات مدرسة الخلافة ـ كما قلنا ـ لم تفلح، بل باءت بالفشل، وبقي القرآن محفوظاً مصوناً بلطف الله وفضله، وبفضل إقراء رسول الله أُمّته القرآن على مكث، وبجهود أئمة أهل البيت، رغم كلّ الملابسات والأُطروحات السياسيّة الخاطئة.

وعليه، فإنّ مصاحف الصحابة كانت آنذاك موجودة وناقصةً، باعتبار استمرار نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله، لكنّها كانت تامّةً في وقتها وحينها، وإنّ الصحابة كانوا يحفظون تلك السور ويقرؤون بها في صلواتهم، حتّى صارت أناجيلهم صدورهم.

وحريٌّ بالكتاب العزيز أن يكون مشهوراً ومعروفاً عند المسلمين آنذاك، فإنّهم كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وبلدانهم أو أكثر، وإنّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان قد اهتم بجمعه بوصيّةٍ من رسول الله، طبقاً للمحفوظ خَلْفَ فراشه صلى الله عليه وآله (٢٥٨).

وقوع التحريف في القرآن حقيقة أم خيال؟

وعليه، فالقرآن بمتنه واحدٌ ـ مجمَعٌ عليه ـ عند جميع المسلمين، فلا ترى مسلماً يختلف مع غيره في حجية المصحف الموجود اليوم، سواءٌ كان سنيّاً أو شيعيّاً، ناصبياً أو رافضياً أباضيّاً أو علويّاً، وهابياً أو حلولياً.

فوجود رواياتٍ تشكّك في هذا القرآن زيادةً (٢٥٩) أو نقيصةً (٢٦٠) لا يؤخذ بها، وهي أخبار لا يُعتمَد عليها وقد رويت من قبل الحشويّة من أهل الحديث، وهي منكرة ومتروكة عند الفريقين ولا يؤخذ بها.

وإنّ محاولات الزيادة والنقيصة في القرآن بَقِيَتْ غير ناجعة، وبقي المصحف الموجود بين أيدينا الحجة على جميع المسلمين، وإنّه حسب نظرنا مصحف النبيّ ﷺ وبترتيبه، لا ما قالوه بأنّه مصحف عثمان وزيد المزعوم (٢٦١) وقد رتب باجتهاد منه.

فهم قد جدّوا أن ينسبوا هذا المصحف إلى عثمان متناسين ـ أو مقللين ـ دور رسول الله ﷺ والصحابة فيه، وإنّ عملهم هذا هو من الغلوّ والتطرّف في الخلفاء الثلاث والرفع بشأنهم فوق مقام وشأن رسول الله الذي علّمنا الكتاب وأقرأنا آياته ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْـحِكْمَةَ**﴾ و﴿**لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ**﴾ وإنّ ما قالوا في زيد لا يرتضيه أيّ مسلم لأنّه استنقاص برسول الله والصحابة، فاستمع لما يقوله كبار علماء الإماميّة في عصرنا الحالي ـ ألا وهو الإمام الخوئي رحمه الله ـ في دفاعه عن هذا القرآن، وجوابه عن دعوى وقوع التحريف من قبل أبي بكر وعمر وعثمان، أذكره بنصّه كي تعرف موقف علماء الشيعة من القرآن:

دعوى وقوع التحريف من الخلفاء وبطلانه:

الدليل الخامس: إنّ القائل بالتحريف إمّا أن يدّعي وقوعه من الشيخين بعد وفاة النبيّ ﷺ، وإمّا من عثمان بعد انتهاء الأمر إليه، وإمّا من شخصٍ آخر بعد انتهاء الدور الأوّل من الخلافة، وجميع هذه الدعاوى باطلة.

أما دعوى وقوع التحريف من أبي بكر وعمر: فيبطلها أنّهما في هذا التحريف إما أن يكونا غير عامدين، وإنّما صدر عنهما من جهة عدم وصول القرآن إليهما بتمامه، لأنّه لم يكن مجموعاً قبل ذلك.

وإمّا أن يكونا متعمِّدَيْن في هذا التحريف، وإذا كانا عامدين، فإمّا أن يكون التحريف الّذي وقع منهما في آياتٍ تمسّ بزعامتهما، وإمّا أن يكون في آياتٍ ليس لها تعلّق بذلك، فالاحتمالات المتصوّرة ثلاثة:

أمّا احتمال عدم وصول القرآن إليهما بتمامه، فهو ساقطٌ قطعاً، فإنّ اهتمام النبيّ ﷺ بأمر القرآن؛ بحفظه وقراءته وترتيل آياته، واهتمام الصحابة بذلك في عهد رسول الله ﷺ وبعد وفاته، يورث القطع بكون القرآن محفوظاً عندهم، جمعاً أو متفرِّقاً، حفظاً في الصدور أو تدويناً في القراطيس. وقد اهتمّوا بحفظ أشعار الجاهليّة وخُطَبها، فكيف لا يهتمّون بأمر الكتاب العزيز الّذي عرَّضوا أنفسهم للقتل في دعوته وإعلان أحكامه، وهجروا في سبيله أوطانهم، وبذلوا أموالهم، وأعرضوا عن نسائهم وأطفالهم، ووقفوا المواقف الّتي بَيَّضُوا بها وجه التاريخ؟!

وهل يحتمل عاقلٌ مع ذلك كلّه عدم اعتنائهم بالقرآن حتَّى يضيع بين الناس، وحتَّى يُحتاج في إثباته إلى شهادة شاهدين؟ وهل هذا إلّا كاحتمال الزيادة في القرآن، بل كاحتمال عدم بقاء شيءٍ من القرآن المنزل؟ على أنّ روايات الثقلين المتظافرة دالّة على بطلان هذا الاحتمال، فإنّ قوله ﷺ: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلَين؛ كتاب الله وعترتي»، لا يصحّ إذا كان بعض القرآن ضائعاً في عصره، فإنّ المتروك حينئذٍ يكون بعض الكتاب لا جميعه، بل وفي هذه الروايات دلالةٌ صريحة على تدوين القرآن وجمعه في زمان النبيّ ﷺ؛ لأنّ الكتاب لا يَصْدُقُ على مجموع المتفرِّقات، ولا على المحفوظ في الصدور.

وإذا سُلِّم عدم اهتمام المسلمين بجمع القرآن على عهده ﷺ، فلماذا لم يهتمَّ **بذلك النبيّ بنفسه مع اهتمامه الشديد بأمر القرآن؟ فهل كان غافلاً عن نتائج هذا الإغفال، أو كان غير متمكِّنٍ من الجمع لعدم تهيّؤ الوسائل عنده؟! ومن الواضح بطلان جميع ذلك.**

وأما احتمال تحريف الشيخين للقرآن ـ عمداً ـ في الآيات الّتي لا تمسّ بزعامتهما وزعامة أصحابهما، فهو بعيدٌ في نفسه، إذ لا غرض لهما في ذلك، على أنّ ذلك مقطوعٌ بعدمه، وكيف يمكن وقوع التحريف منهما مع أنّ الخلافة كانت مبتنيةً على السياسة وإظهار الاهتمام بأمر الدين؟ وهلّا احتجّ بذلك أحد الممتنعين عن بيعتهما والمعترضين

على أبي بكر في أمر الخلافة، كسعد بن عبادة وأصحابه؟ وهلّا ذكر ذلك أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته الشقشقيّة المعروفة، أو في غيرها من كلماته الّتي اعترض بها على من تقدَّمه؟ ولا يمكن دعوى اعتراض المسلمين عليهما بذلك واختفاء ذلك عنّا، فإنّ هذه الدعوى واضحة البطلان.

وأمّا احتمال وقوع التحريف من الشيخَين ـ عمداً ـ في آياتٍ تمسّ بزعامتهما، فهو أيضاً مقطوعٌ بعدمه، فإنّ أمير المؤمنين وزوجته الصدّيقة الطاهرة وجماعة من أصحابه قد عارضوا الشيخين في أمر الخلافة، واحتجّوا عليهما بما سمعوا من النبيّ صلى الله عليه وآله، واستشهدوا على ذلك مَن شهد من المهاجرين والأنصار، واحتجّوا عليه بحديث الغدير وغيره. وقد ذُكر في كتاب الاحتجاج: احتجاج اثني عشر رجلاً على أبي بكر في الخلافة، وذكروا له النصَّ فيها. وقد عقد العلّامة المجلسيّ باباً لاحتجاج أمير المؤمنين في أمر الخلافة، ولو كان في القرآن شيءٌ يمسّ زعامتهم لكان أحقّ بالذكر في مقام الاحتجاج، وأحرى بالاستشهاد عليه من جميع المسلمين، ولا سيّما أنّ أمر الخلافة كان قبل جمع القرآن على زعمهم بكثير، ففي ترك الصحابة ذكر ذلك في أوّل أمر الخلافة وبعد انتهائها إلى عليٍّ عليه السلام دلالة قطعيّة على عدم التحريف المذكور.

وأما احتمال وقوع التحريف من عثمان، فهو أبعد من الدَّعوى الأُولى:

١ ـ لأنّ الإسلام قد انتشر في زمان عثمان على نحوٍ ليس في إمكان عثمان أن ينقص من القرآن شيئاً، ولا في إمكان مَن هو أكبر شأناً من عثمان.

٢ ـ ولأنّ تحريفه إن كان للآيات الّتي لا ترجع إلى الولاية ولا تمسّ زعامة سلفه بشيء، فهو بغير سببٍ موجب، وإن كان للآيات الّتي ترجع إلى شيءٍ من ذلك فهو مقطوع بعدمه، لأنّ القرآن لو اشتمل على شيءٍ من ذلك وانتشر بين الناس لَما وصلت الخلافة إلى عثمان.

٣ ـ ولأنّه لو كان محرِّفاً للقرآن، لكان في ذلك أوضح حجَّة وأكبر عذر لقتلة



عثمان في قتله عَلَناً، ولَمَا احتاجوا في الاحتجاج على ذلك إلى مخالفته لسيرة الشيخين في بيت مال المسلمين، وإلى ما سوى ذلك من الحجج.

٤ ـ ولكان من الواجب على عليٍّ عليه السلام بعد عثمان أن يردّ القرآن إلى أصله، الّذي كان يقرأ به في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله وزمان الشيخين، ولم يكن عليه في ذلك شيءٌ يُنْتَقَد به، بل ولكان ذلك أبلغ أثراً في مقصوده وأظهر لحجّته على الثائرين بدم عثمان، ولا سيّما أنّه عليه السلام قد أمر بإرجاع القطائع الّتي أقطعها عثمان...

هذا أَمْرُ عليٍّ عليه السلام في الأموال، فكيف يكون أمره في القرآن لو كان محرَّفاً؟! فيكون إمضاؤه للقرآن الموجود في عصره دليلاً على عدم وقوع التحريف فيه.

وأمَّا دعوى وقوع التحريف بعد زمان الخلفاء، فلم يَدَّعها أحدٌ فيما نعلم، غير أنّها نُسبت إلى بعض القائلين بالتحريف، فادَّعى أنّ الحجّاج لّما قام بنصرة بني أُميّة أسقط من القرآن آياتٍ كثيرة كانت قد نزلت فيهم، وزاد فيه ما لم يكن منه، وكتب مصاحف وبعثها إلى مصر والشام والحرمين والبصرة والكوفة، وأنّ القرآن الموجود اليوم مطابقٌ لتلك المصاحف، وأمّا المصاحف الأُخرى فقد جمعها ولم يُبْقِ منها شيئاً ولا نسخةً واحدة.

وهذه الدعوى تشبه هذيان المحمومين وخرافات المجانين والأطفال، فإنّ الحجّاج واحد من وُلاة بني أُميّة، وهو أقصر باعاً وأصغر قدراً من أن ينال القرآن بشيء، بل وهو أعجز من أن يغيِّر شيئاً من الفروع الإسلامية، فكيف يغيّر ما هو أساس الدين وقوام الشريعة؟! ومن أين له القدرة والنفوذ في جميع ممالك الإسلام وغيرها مع انتشار القرآن فيها؟! وكيف لم يذكر هذا الخَطْبَ العظيم مؤرِّخٌ في تاريخه ولا ناقدٌ في نقده، مع ما فيه من الأهمّيّة وكثرة الدواعي إلى نقله، وكيف لم يتعرَّض لنقله واحدٌ من المسلمين في وقته، وكيف أغضى المسلمون عن هذا العمل بعد انقضاء عهد الحجّاج وانتهاء سلطته؟!

وهبْ أنّه تمكّن من جمع نُسَخ المصاحف جميعها، ولم تشذَّ عن قدرته نسخةٌ واحدة من أقطار المسلمين المتباعدة، فهل تمكّن من إزالته عن صدور المسلمين وقلوب حفَظَة القرآن؟! وعددهم في ذلك الوقت لا يحصيه إلّا الله.

على أنّ القرآن لو كان في بعض آياته شيءٌ يمسُّ بني أُميّة، لاهتمّ معاوية بإسقاطه قبل زمان الحجّاج، وهو أشدّ منه قدرةً وأعظم نفوذاً، ولاستدلّ به أصحابُ عليٍّ عليه السلام على معاوية، كما احتجّوا عليه بما حفظه التاريخ وكتب الحديث والكلام.

وبما قدمناه للقارئ، يتّضح له أنّ مَن يدّعي التحريف يخالف بداهة العقل، وقد قيل في المثل: حَدِّث الرجل بما لا يليق، فإن صدّق فهو ليس بعاقل [٢٦٢] ـ انتهى كلام السيد الخوئي.

إذن، فالقرآن الموجود بين أيدينا هو قرآنٌ معصوم، وقد أخذه الصادق الأمين المعصوم (محمد بن عبد الله) عن جبرئيل الأمين المعصوم ﴿**إِقْرَأْ**﴾، وهما كانا يضبطان آياته وسوره في شهر رمضان من كلِّ عام، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قد أمر من قبل الباري بتعليم المسلمين الكتاب العزيز ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ**﴾ وقد عيّن بالفعل جماعة من أصحابه يقرؤون الناس وقد وقفت على أسماء بعضهم، وفوق كل ذلك قد علّم رسول الله أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام التنزيل والتأويل والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابة وقد أخذه عليه السلام من (فيه ليده) [٢٦٣].

نعم ، إنّ عثمان سعى أن يجمع المسلمين على قراءةٍ واحدةٍ بعد اختلافهم فيها[٢٦٤].

أو قل: بأنّ الأُمّة ألزمت الخلفاء بالرجوع إلى ما أجمع عليه المسلمون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله .

أجل، إنّ أمير المؤمنين عليّاً وأولاده المعصومين عليهم السلام قد تمسّكوا بهذا القرآن، ورضوا بتحكيمه في واقعة صفّين، واستشهدوا بآياته في احتجاجاتهم مع الخلفاء



وغيرهم، فلو كان هذا القرآن محرَّفاً أو ناقصاً عندهم عليهم السلام لما قَبِلوا بالقرآن المحرّف أو الناقص ولما صار حجة في الاستدلال عندهم.

نعم، إنّ منهج الخلفاء الخاطئ كاد يوصل الأمة إلى القول بتحريف القرآن، لكن إرادة الله من خلال الأئمّة وإجماع الأُمّة صانت الذكر العزيز من التحريف.

وعليه، فالقرآن الموجود بين أيدينا هو قرآن الله عزّ وجلّ، وقرآن محمّدٍ صلى الله عليه وآله، وقرآن عليٍّ عليه السلام، وقرآن جميع الصحابة، فلا يصحّ ما يقال بأنّه قرآن عثمان وقرآن زيد بن ثابت فقط ـ دون غيرهما ـ إذ أجمع الصحابة عليه، فالصحابة أجمعوا على ما اجمع عليه الناس منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقرؤوا به، وجرت السيرة على الأخذ به واعتماده في كلّ العصور رغم كلّ الصعاب، فهو ليس ما جمعه عثمان وزيد بن ثابت، بل إنّهما جمعا وأقرّا ما تواترت عليه الأُمّة بعد مخاضٍ عسيرٍ مرّ به تاريخ جمع القرآن وإدخال شيء من القراءات الشاذة فيه.

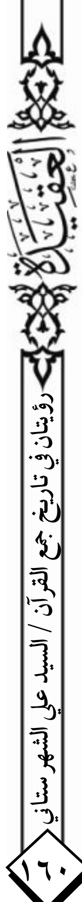
كما إنّك ستقف في كتابنا جمع القرآن أيضاً على كيفيّة استغلال الخلفاء الثلاث وبعدهم معاوية لأسماء كبار الصحابة أمثال أبي بن كعب ومخالفتهم مع أمير المؤمنين علي على وجه الخصوص.

فإن صمود هؤلاء الصحابة أمام منهج الخلفاء هو الّذي وقف أمام إقرار مصحف الشيخين إماماً للمسلمين في عهدهما، حتّى جاء عثمان ورضخ لقرار الأُمّة فأقرّ مصحفه لأنه وافق مصحف المسلمين وما عرفوه على عهد رسول الله.

فمدرسة الخلافة كانت تريد سلب فضيلة جمع القرآن من الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بأيِّ شكل كان، وإن كان على حساب الخدش في القرآن نفسه، لكنّ إرادة الله حالت بينهم وبين مبتغاهم، فبقي القرآن محفوظاً مصوناً كما قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَـحَافِظُونَ**﴾(٢٦٥) لأن الناس كانوا قد تلقوه من رسول الله على مكث، وأن رسول الله كان يضبطه لهم ـ قراءةً وعرضاً ـ بين الحين والآخر.

وعليه، فجمع القرآن حسبما قالوه لم تكن فضيلة للخلفاء، بل قد يمكن اعتبارها مثلبة لهم، وذلك لفتحهم المجال أمام المغرضين وأصحاب الأهواء لإدخال ما ليس من الدين في الدين باسم القراءات وأمثالها.

وعليه فنحن قد أخذنا القرآن من يد الأئمّة من أهل البيت وعلى رأسهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لا من يد الخلفاء وأن حجيته جاءت عندنا من قبلهم، وهم حُجّة الله على أرضه وحفَظَة دينه والمرجع في كلّ الأمور، ولولاهم لما حصلت القناعة بما تنقله مدرسة الخلافة في حجيّة القرآن، وان اقرار الائمة في العصور المتأخرة يؤكد حجيته ومشروعيته عندنا، هذا ما عندنا وعلى الآخرين أن يثبتوا حجيته ومشروعيته عندهم.



*** هوامش البحث ***

(١) سورة الشورى: ٥٢.

(٢) سورة النساء: ١١٣.

(٣) انظر كتب القضاء من فقه الامامية.

(٤) سورة العنكبوت: ٤٨.

(٥) سورة البينة: ٢.

(٦) سورة النساء: ١١٣.

(٧) بصائر الدرجات: ٤٧٩ / ح ٣، ومثله عن عبد الله بن طلحة، اُنظر: الحديث ٢ من نفس الصفحة، والكافي ١: ٢٧٣ / ح ٥ من كتاب الحجّة ـ باب الروح الّتي يسدّد الله بها الائمّة عليهم السلام الحديث.

(٨) الكافي ١: ٢٦٢ / ح ٦.

(٩) الكافي ١: ٣٩٨ / ح ١ من كتاب الحجّة ـ باب أنّ مستقى العلم من بيت آل محمّد صلى الله عليه وآله.

(١٠) ومنها قول سعد بن أبي سرح بأنّه كان يبدل الآيات (عزيز حكيم) الى (غفور رحيم) والنبي لا يعلم بذلك أو يقرّه وأمثاله. أنظر: لباب النقول: ١٠٣، ثقات ابن حبان ٣: ٢١٤ ترجمة ٧٠٩ لسعد بن أبي سرح.

(١١) بحار الأنوار ٢: ١٥٢ / ح ٤١، وانظر: الدرّ المنثور ١: ٢٨، عن الديلمي في الفردوس ٥: ٣٩٤ / ٨٥٣٣.

(١٢) تفسير ا لبحر المحيط ٧: ١٥١.

(١٣) فعن خالد بن عرفطة إن عمر قال: انطلقت أنا ... فانتسخت كتاب من أهل الكتاب ثم جئت به في أديم. فقال لي رسول الله ما هذا في يدك يا عمر، قلت يا رسول الله: كتاب انتسخته لتزداد به علماً الى علمنا، فغضب رسول الله حتّى احمرّت وجنتاه، ثم نودي بـ(الصلاة جامعة)، فقالت الأنصار: أغضب نبيكم! السلاح السلاح، فجاؤوا حتّى أحدقوا بمنبر رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال صلى الله عليه وآله: يا أيها الناس! إني قد أوتيت جوامع الكلم وخواتيمه، واخْتُصر لي اختصاراً، ولقد أتيتكم بها بيضاء نقيّة، فلا تَتَهوَّكوا (تقييد العلم: ٥٢) ولا يغرّنكم المتهوِّكون.

قال عمر: فقمت فقلت: رضيت بالله ربّاً، وبك رسولاً، ثمّ نزل رسول الله صلى الله عليه وآله (المصنف لعبد الرزاق ٦ : ١١٣/ ح ١٠١٦٤، ١٠ : ٣١٣، ح ١٩٢١٣، ومجمع الزوائد ١ : ١٧٤ وفيه: يا رسول الله! جوامع من التوراة أخذتها من أخ لي من بني زريق، فتغيّر وجه رسول الله ...).

(١٤) تفسير البحر المحيط ٧: ١٥٢.

(١٥) بصائر الدرجات: ١٥٩ / ح ٤ ـ عنه: بحار الأنوار ١٧: ١٣٧ / ح ٢١.

(١٦) وحتّى إنّه كان يعرف القراءة باللّغة العبرية كما في النصّ السابق.

(١٧) سورة القلم: ٢.

(١٨) سورة العلق: ٤.

(١٩) سورة الأعراف: ١٥٧ و١٥٨.

(٢٠) سورة آل عمران: ١٦٤.

(٢١) سورة الإسراء: ١٠٦.

(٢٢) سورة الجمعة: ٢.

(٢٣) علل الشرائع ١: ١٢٤ / ح ١ ـ عنه: بحار الأنوار ١٦: ١٣٢ / ح ٧٠، وقريبٌ منه رواية عليّ بن أسباط عن أبي جعفر في علل الشرائع ١: ١٢٥ / ح ٢ وبصائر الدرجات: ٢٢٦ / ح ٤ باب في أن رسول الله كان يقرأ ويكتب بكل لسان وفيه: قلت لأبي جعفر: أن الناس يزعمون أن رسول الله لم يكن يكتب ولا يقرأ، فقال: كذبوا لعنهم الله أنى ذلك وقد قال تعالى: ﴿...**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ** ...﴾ فكيف أن يعلمهم الكتاب والحكمة وليس يحسن أن يقرأ ويكتب.

(٢٤) سورة النجم: ١ ـ ٥.

(٢٥) سورة العنكبوت: ٤٨.

(٢٦) سورة الفرقان: ٥.

(٢٧) سورة النحل: ١٠٣.

(٢٨) معاني الأخبار: ٣٤٧ / ح ١.

(٢٩) اُنظر: مشكاة المصابيح ١: ٦٨ / ح ٢٥٨، كنز العمّال ١٠: ٩٧ و٩٨ / ح ٢٩١٨٢ ـ ٢٩١٩٢.

(٣٠) سورة البيّنة: ٢.

(٣١) سورة الكهف: ٢٧.

(٣٢) بصائر الدرجات: ٢٤٧ / ح ٥.

(٣٣) بحار الأنوار ١٦: ١٣٤ من بيان للمجلسيّ في ذيل الحديث ٧٢.

(٣٤) إن طلب رسول الله لم يكن مولوياً بل إرشادياً، ومعنى كلام الإمام عليه السلام أن يدي لا تطيق فعل ذلك إذ لا يمكنني أن أمحو اسم النبوة عنك أبدا فليكن ذلك منك، فمحاه رسول الله بيده.

وهذا الشعور الديني لم يختص بالإمام فقط بل هو شعور لجميع المسلمين، ففي المغازي للواقدي ١ : ٦١١ عن واقد بن عمرو قال حدثني من نظر إلى أسيد بن حضير وسعد بن عبادة أخذا بيد الكاتب [وهو أمير المؤمنين علي] فأمسكاها وقالا: لا نكتب إلا محمّد رسول الله وإلا فالسيف بيننا: علام نعطى الدنية في ديننا؟ فجعل رسول الله يخفضهم ويومي إليهم أسكتوا ...

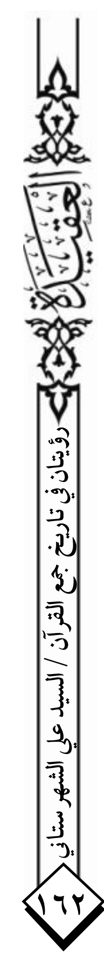
فلو كان الأمر مولوياً فلم يخفضهم الرسول ويومي إليهم أسكتوا.

وقد يكون علي عليه السلام امتنع على سهيل بن عمرو ذلك لا على النبي، ويؤيده ما جاء في خصائص أمير المؤمنين للنسائي: ١٤٩ بسنده عن أمير المؤمنين أنّه قال قالوا: لو نعلم أنه رسول الله ما قاتلناه، امحها قلت: هو والله رسول الله وإن رغم انفك لا والله لا أمحوها ...

وفي وقعة صفّين : ٥٠٩ عن أمير المؤمنين : فغضبت فقلت: بلى والله أنّه لرسول الله وإن رغم أنفك [والكلام موجه لسهيل] ...

ومما يجب التنبيه عليه إنّ في الثقات لابن حبان ١ : ٣٠٠ ـ ٣٠١ والكافي ٨ : ٣٢٦ أنّ الإمام امتثل أمر رسول الله دون تلكؤ.

(٣٥) تفسير القمّي ٢: ٣١٢، وانظر: مصنف ابن أبي شيبة ٧: ٣٨٣ / ٣٦٨٤١، سنن البيهقي ٥: ٦٩ / ح ٨٩٧١.



(٣٦) أنظر: صحيح مسلم ٣: ١٤١٠ / ح ١٧٨٣، مصنف ابن أبي شيبة ٧: ٣٨٣ / ٣٦٨٤١.

(٣٧) صحيح البخاري ٤: ١٩١٣ / ح ٤٧١٨، وفي روايةٍ أُخرى / ح ٤٧١٧: «أُبيّ بن كعب» بدل «أبي الدرداء»، وهناك اختلاف في أسماء الجامعِين للقرآن وأعدادهم، حتّى أوصلها بعضهم إلى أربعين صحابيّاً.

(٣٨) سورة الجاثية: ٢٩.

(٣٩) سورة الإسراء: ٩٣.

(٤٠) وإن كانت ناقصة.

(٤١) انظر المجلد الثالث من كتاب نصوص في علوم القرآن للميامي، **فنقول**: لو كان لعثمان بن عفان مصحف أيام حياته وكان من الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله فلماذا يعتمد زيدبن ثابت في كتابة المصحف؟ ولماذا يحتاج زيد إلى شاهدين عدل في تصحيحه للآيات والسور؟!

(٤٢) الكافي ١: ٦٢ / ح ١ باب اختلاف الحديث.

(٤٣) صحيح مسلم ٤: ٢٢٩٨ / ح ٣٠٠٤، سنن الدارمي: ١٣٠ / ح ٤٥٠.

(٤٤) سورة النساء: ٤١.

(٤٥) رسائل الشهيد الثاني: ١٣٩ ـ عنه: بحار الأنوار ١٦: ٢٩٤ / ح ١٦٢، و٨٩: ٢١٦ / ح ٢٣.

(٤٦) تاريخ القرآن: ١٦٠.

(٤٧) الطبقات الكبرى ٨: ٤٥٧.

(٤٨) أي في الأخبار القائلة بأن فلاناً وفلاناً وفلاناً قد جمعوا القرآن على عهد رسول الله.

(٤٩) سورة هود: ١٣، قوله تعالى: ﴿**فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِن دُونِ اللهِ**﴾.

(٥٠) سورة البقرة: ١٢٩.

(٥١) سورة الزمر: ٢٣.

(٥٢) سورة النحل: ١٠١.

(٥٣) سورة الواقعة: ٧٩.

(٥٤) سيرة ابن هشام ٥: ٢٩٤.

(٥٥) صحيح البخاري ٤: ١٩١٧ / ح ٤٧٣١ الباب ٦ مَن قال لم يترك النبيّ إلّا ما بين الدفّتين. ولا يفوتك التنبيه على أنّ هذه الرواية ومثيلاتها سيقت لنفي كتابة النبي وصية لأمير المؤمنين وباقي الأئمة الاثنى عشر. لكن ذلك لا يضرّ المقام هنا، لأنّ المقصود هو وجود القرآن مكتوباً بين الدفّتين.



(٥٦) أُنظر ذلك في المرحلتين الثانية والثالثة من المراحل الأربعة في تاريخ القرآن والذي بينّاه في كتابنا جمع القرآن المجلد الاول فراجع.

(٥٧) قال البلاذري في فتوح البلدان ١: ١٠: وقد اختلفوا في عدّة من استشهد باليمامة، فأقلّ ما ذكروا من مبلغها سبعمائة وأكثر ذلك ألف وسبعمائة، وقال بعضهم: إنّ عدّتهم ألف ومائتان.

(٥٨) المعجم الكبير ١: ٢٢١ / ح ٦٠١، مجمع الزوائد ٧: ١٦٥.

(٥٩) ثواب الأعمال: ١٠٣ باب في ثواب مَن قرأ القرآن نظراً ـ عنه: بحار الأنوار ٨٩: ٢٠٢ / ٢٣.

(٦٠) صحيح البخاري ٣: ١٠٩٠ / ح ٢٨٢٨، وصحيح مسلم ٣: ١٤٩٠ / ح ١٨٦٩ رواه بطريق آخر، وفيه زيادة: مخافة أن يناله العدو.

(٦١) أُنظر: الروضتين لأبي شامة ١: ٥، والاستيعاب لابن عبد البر: ترجمة زيد بن ثابت، والتراتيب الإداريّة ١: ١١٦، وفتح الباري ٩: ٥٢، ذكر فيه أسماء ستّة عشر صحابيّاً وصحابيّةً من المهاجرين فقط (عن أبي عبيد)، وشرح النووي ١٦: ١٩ قال: روى غير مسلم حفظ جماعات من الصحابة في عهد النبي وذكر منهم المازري خمسة عشر صحابياً.

(٦٢) انفرد بهذا الكلام القرطبي في تفسيره ١: ٥٠، ومن روى عنه قال: سبعون قارئاً. أنظر: فتح الباري ٩: ٥٢، والإتقان ١: ١٩٢ و١٩٣، ومناهل العرفان ١: ١٧٤، وهو الثابت في الصحيح كما أشار إليه النووي في شرحه على مسلم ١٦: ١٩، وابن القيّم الجوزية في أعلام الموقعين ٣: ٣٤.

(٦٣) أُنظر: كنز العمال ٢: ٢٤٣ / ٤٧٦٢ عن الحسن وابن سيرين وابن شهاب قالوا: لما أسرع القتل في قرّاء القرآن يوم اليمامة، فقُتل منهم يومئذٍ أربعمائة رجل ... رواه عن ابن الأنباري في (المصاحف).

(٦٤) تاريخ القرآن لنولدكه٢: ٢٥٣ وانظر .Caetani, Annali dell Islam, vol٢. no٣٣١ وخاورشناسان وجمع وتدوين قرآن كريم : ٧٨.

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) فتح الباري ٩: ١٢.

(٦٧) المصاحف لابن أبي داوود ١: ٢٠٨ / ٨١، وعنه في كنز العمال ٢: ٢٤٧ / ٤٧٧٨.

(٦٨) مجلة المصباح العدد الخامس الصفحة : ١١٨.

(٦٩) الفصل ٢: ٦٦.

(٧٠) فتوح البلدان: ١٠٠ ـ ١٠٢.



(٧١) اُنظر: الكامل في التاريخ ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٧٢) انظر كلام البغوي في شرح السنة ٤ : ٥٢٥ أيضاً.

(٧٣) سورة التوبة: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٧٤) تاريخ دمشق ٣٩: ٢٤٢، الكامل في التاريخ ٣: ٨، تاريخ ابن خلدون ٢: ٥٨٣.

ولي تعليق بسيط في المقطع الأخير من النصّ السابق، فالّذي أحتمله هو أنّ أهل حمص كانوا يقرؤون بقراءة مُعاذ بن جبل لا المقداد، لكون معاذ بن جبل قد عاش في حمص فترةً من الزمن، ولعدم وجود نموذج من قراءة المقداد في كتب المصاحف الموجودة بأيدينا اليوم، فتكون قراءة أهل حمص هي قراءة معاذ لا المقداد كما جاء في النص السابق، وقد يكون جاء ذلك لتقارب رسم خط مقداد ومعاذ، فربما جاء التصحيف من هنا.

ويمكننا أن نعزو سبباً آخر لما رجّحناه، وهو أنّ المقداد كان من أتباع أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وكان لا يتخطّى قراءته أبداً، بل وكان لا يتخطّى فهمه، وأنّ مدينة حمص وقعت تحت سلطة الأُمويّين، وأنّ الذين كتبوا في اختلاف مصاحف الصحابة كانوا من المتعاطفين مع الحكومة، وهؤلاء قد قضوا على معالم قراءته. انظر ما رواه سليم وأنّه سأل أمير المؤمنين عن سبب اختلاف الحديث عن رسول الله قال قلت لأمير المؤمنين: إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً في تفسير القرآن ومن الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله تخالف الذي سمعته منكم... في كتاب سليم بن قيس : ١٨١ وعنه في الكافي ١: ٦٣ ح / ١.

(٧٥) مناهل العرفان ١: ٢٦٤.

(٧٦) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤ باب تكرار الكلام والزيادة فيه.

(٧٧) المصدر نفسه. وقال ابن فارس في الصاحبي: ٣٢٥: وابن قتيبة يطلق إطلاقات منكرة ويروي أشياء شنيعة ـ ثمّ روى الخبرين الآنفين عن الشعبي، وقال: ـ وهذا كلامٌ شنيع جدّاً فيمن يقول: سلوني قبل أن تفقدوني، فما من آيةٍ أعلم، أبليلٍ نزلت أم بنهار، أم في سهل أم في جبل.

كما أنّ المقطع الأخير من الخبر لا يتفق مع ما تواتر من أنّ أمير المؤمنين عليّاً كان أعلم الناس بما بين اللّوحين.

(٧٨) سورة الأعلى: ١.

(٧٩) الجامع لأحكام القرآن ١: ٥٣.

(٨٠) أي إقصاء أمير المؤمنين علي بن ابي طالب.

(٨١) فتح الباري ٩: ١٣.

(٨٢) المــصنّف ١: ٣٢٣ / ح ٣٦٩٠، ٢: ٨٩ / ح ٦٨١٧، المعجــم الكبــير ١: ٨٧ / ح ١٣٠، وانظر: كتاب الزهد لابن المبارك: ٤٥٢ / ح ١٢٧٧.

(٨٣) فإنّه أراد أن يعلق على ما رواه ابن أبي داود السجستاني في المصاحف وقوله: **وقال أبو بكر: لم يذكر المصحف أحد الا أشعث [بن سوار الكندي] وهو لين الحديث، وانما رووا (حتى أجمع القرآن): يعني اتم حفظه، فإنّه يقال للذي يحفظ القرآن قد جمع القرآن.**

(٨٤) ستقف عليها عند جمع الإمام علي عليه السلام للقرآن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله في المجلد الاول من كتابنا جمع القرآن صفحة ٢٦٧.

(٨٥) الكافي ١: ٦٤ / ح ١ باب اختلاف الحديث.

(٨٦) أُنظر: الكافي ١: ٢٣٩ / ح ١ باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة.

(٨٧) بحار الأنوار ١٨: ٢٧٠ / ح ٣٤ ـ عن: بصائر الدرجات: ٣٤٢ / ح ٥ باختلافٍ يسير.

(٨٨) خاورشناسان وجمع وتدوين قرآن كريم: ٩٢ (كتاب فارسي).

(٨٩) Paul Casanova, Mohammed et la fin du monde, paris, ١٩١١, p. ١٤١.

(٩٠) وقد رده بلاشير وغيره، أُنظر كتاب خاورشناسان وجمع وتدوين قرآن كريم: ٩٩ (كتاب فارسي).

(٩١) كتاب السبعة في القراءات: ٦٨.

(٩٢) تكلمنا عن هذا المبحث عند كلامنا عن القرّاء والإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في المجلد الاول من كتابنا جمع القرآن فراجع.

(٩٣) حسبما وضّحناه في كتابنا جمع القرآن ١: ٣٥١ تحت عنوان (سماع السلميّ من عليٍّ عليه السلام لا من غيره).

(٩٤) سورة الحِجر: ٩.

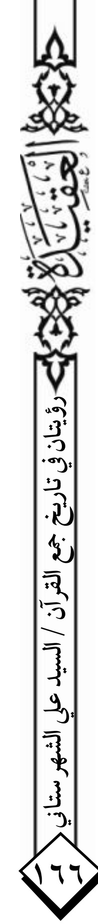
(٩٥) سورة القصص: ٥١.

(٩٦) سورة القيامة: ١٧.

(٩٧) سورة البروج: ٢١ و٢٢.

(٩٨) بتصوري أنّ المقصود منه أنّه كان يكتب من مصحف الإمام علي ويؤيده ما جاء عن ابن مسعود في سعد السعود.

(٩٩) سورة الأنبياء: ٢٦ و٢٧.



(١٠٠) مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١ : ١٣ ـ ١٥ من مقدمة المؤلف.

(١٠١) أنظر: تاريخ ابن شبة ٢: ٣٧٧ / ح ١١٧٦، كنز العمال ٢: ٢٥١ / ح ٤٨٠٨، فتح الباري ٨: ٦٤٢، الدر المنثور ٨: ١٦١.

(١٠٢) أنظر: أنساب الأشراف ٦: ١٤٦ / ح ١٣٦٦.

(١٠٣) سنن أبي داوود ٤: ٢١٠ / ح ٤٦٤٣، مستدرك الحاكم ٣: ٦٤١ / ح ٦٣٥٢.

(١٠٤) أُنظر: المصاحف لابن أبي داوود ١: ١٦٩ / ح ٣١، ومصنّف عبد الرزّاق ٥: ٤٥٠ / ح ٩٧٦٥، طبقات ابن سعد ٢: ٣٣٨.

(١٠٥) أنظر عن ابن مسعود: تاريخ بغداد ٤: ٣٢٦ / ٢١٣٨، البحر الرائق ٤: ٣٧٢، المبسوط للسرخسي ٦: ١٢٤، وعن أُبي: صحيح البخاري ٤: ١٩١٣ / ٤٧١٩، وكنز العمال ٢: ٢٤٥ / ٤٧٦٨.

(١٠٦) هذا هو تعبير ابن مسعود عن زيد قالها تعريضاً به. أنظر: سنن النسائي (المجتبى) ٨: ١٣٤/ ٥٠٦٤، مسند أحمد ١: ٤١١ / ٣٩٠٦.

(١٠٧) المصحف الشريف المنسوب لعليّ بن أبي طالب عليه السلام (نسخة صنعاء) الفصل الثالث من المقدّمة: ٦٩.

(١٠٨) صحيح البخاري ٤: ١٩٠٩ باب أُنزل القرآن على سبعة أحرف وفيه حديثان، صحيح مسلم ١: ٥٦٠ باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وفيه عدّة أحاديث.

(١٠٩) تكلمنا عن هذا الأمر في آخر المجلد الثاني من كتابنا جمع القرآن تحت عنوان (توحيد المصاحف).

(١١٠) سورة الذاريات: ٤٣.

(١١١) وهي قراءة ابن مسعود. اُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ١٨١ مادّة عتا.

(١١٢) سورة الكوثر: ١.

(١١٣) أنظر: فتح الباري ٨: ٧٣١.

(١١٤) ففي الكافي ٢: ٦١٩ / ح ١ باب أن القرآن يرفع كما أنزل، عن الصادق قال: قال النبي: إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقرأ القرآن فترفعه الملائكة على عربيته.

(١١٥) اُنظر: الأحرف السبعة للداني: ٢١ / ح ٨، وسنن البيهقي ٢: ٣٨٤ / ح ٣٨٠٢.

(١١٦) مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسهير: ٤ وقال بمثل هذا الكلام كانون سل أيضاً أنظر مجلة المصباح العدد الخامس الصفحة ١٤٢ مقال الأستاذ عبدالجبار الشاطي (كانون سل



وكتابه تدوين القرآن).

(١١٧) أُنظر: الإتقان ٢: ٢٥٨ الباب ٤٣ الإبداع، وخزانة الأدب ٢: ٢٩١.

(١١٨) أُنظر: سنن البيهقي ١: ٥٦٥ / ح ١٠٤٨، و٢: ٣٨٤ / ح ٣٨٠٤.

(١١٩) تكلمنا عنه مفصلا في كتابنا جمع القرآن.

(١٢٠) الكافي ٢: ٦٣١ / ح ١٣.

(١٢١) الكافي ٢: ٦٣٠ / ح ١٢، إعتقادات الصدوق: ٨٦ باب الاعتقاد في مبلغ القرآن.

(١٢٢) سورة النساء: ٨٣.

(١٢٣) مسند أبي يعلى ٨: ٤٧٠ / ح ٥٠٥٧، وذم الكلام وأهله ١: ٤٥ / ح ٣٩ عن أبي عبيد في فضائل القرآن.

(١٢٤) والذي جاء في أمر الباري في قوله: ﴿ **وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ**﴾ سورة الإسراء: ١٠٦.

(١٢٥) كنز العمّال ٢: ٢٥٠ / ح ٤٨٠٢ ـ عن ابن الأنباري في (المصاحف).

(١٢٦) بحار الأنوار ٩٠: ٣ ـ عن: تفسير النعماني.

(١٢٧) المستدرك على الصحيحين ١: ٧٣٩ / ح ٢٠٣١، ٢: ٣١٧ / ح ٣١٤٤ والمتن منه.

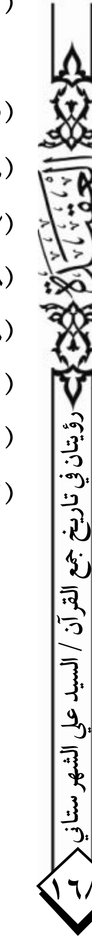
(١٢٨) سورة النمل: ٦.

(١٢٩) سورة الأنعام: ١٩.

(١٣٠) سورة الإنسان: ٢٣.

(١٣١) سورة الإسراء: ١٠٦.

(١٣٢) تفسير الرازي ٤: ١٣٤٦ / ح ٧٦٢٦، وعن السدّي، عن مصعب بن سعد، عن أبيه أنّه قال: لّما كان فتح مكّة، أمّن رسول الله الناس إلّا أربعة نفر وامرأتين، وقال: «اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلّقين بأستار الكعبة»: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن أخطل، ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن أبي سرح. وقيل بأنّه هو الذي نزل فيه: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ**﴾، لأنّ رسول الله أملى عليه ذات يوم: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ مِن سُلاَلَةٍ مِن طِينٍ**﴾ ـ إلى قوله: ـ ﴿**ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ**﴾، فجرى على لسان ابن أبي سرح: فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. فأملاه عليه وقال: «هكذا نزل»، فارتدّ عدوّ الله وقال: إن كان محمّدٌ صادقاً فلقد أوحي إليّ كما أوحي إليه، ولئن كان كاذباً فلقد قلت كما قال. وارتدّ عن الإسلام وهدر رسول الله دمه.



أنظر: الأحاديث المختارة ٣: ٢٤٨ / ح ١٠٥٤، التفسير الكبير ٢٣: ٧٥، تفسير القرطبي ٧: ٤٠.

(١٣٣) أُنظر: مصنّف عبد الرزّاق ١٠: ١٥٦ / ح ١٨٦٧٥ باب ما جاء في الحرورية، مسند أحمد ٣: ١٤٥ / ح ١٢٥٠١، سنن الدارمي ٢: ٣١٤ / ح ٢٥١٨ باب افتراق الأُمّة، سنن أبى داوود ٤: ١٩٨ / ح ٤٥٩٧، سنن ابن ماجة ٢: ١٣٢٢ / ح ٣٩٩٣.

(١٣٤) سورة النساء: ٨٢.

(١٣٥) سورة الأنعام: ١٥٣.

(١٣٦) أحكام القرآن للجصّاص ٢: ٣١٤، شرح النووي على صحيح مسلم ١١: ٩١، الجامع الصغير للسيوطي ١: ٤٨ / ح ٢٨٨.

(١٣٧) صحيح البخاري ٢: ٣٤٩ / ح ٢٢٧٩، و٣: ١٢٨٢ / ح ٣٢٨٩ واللّفظ له، مسند أحمد ١: ٤١١ / ح ٣٩٠٧ و٣٩٠٨، مسند ابن الجعد ١: ٨٣ / ح ٤٦٤.

(١٣٨) نهج البلاغة ١: ٥١ / ١٧ من كلامٍ له في صفة مَن يتصدّى للحكم بين الأُمّة وليس لذلك أهل.

(١٣٩) سورة النساء: ٨٣.

(١٤٠) تاريخ القرآن: ٧٤.

(١٤١) أي الإذن بالقراءة بالأحرف السبعة.

(١٤٢) تاريخ القرآن: ٨٠ و٨١.

(١٤٣) تاريخ القرآن: ٨٥.

(١٤٤) تاريخ القرآن: ٦٨.

(١٤٥) تاريخ المدينة ٢: ١١٦ / ح ١٧١١، الإتقان في علوم القرآن ١: ٥٣٨ / ح ٣٤٨٨.

(١٤٦) أُنظر: مناهل العرفان للزرقاني ١: ٣٠١، فقد نقله عن مفتي البلاد الاندلسيّة أبي سعيد فرج ابن لب.

(١٤٧) أُنظر: التفسير الكبير ١٩: ١٦٤، محاضرات الأُدباء ٢: ٤٤٩، وتاريخ المدينة ١: ٣٧٥ / ح ١١٧٠. وفي تفسير البحر المحيط ٥: ٩٧ عن عمر أنّه كان يرى: ﴿**وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ**﴾ بغير واو، صفةً للأنصار، حتّى قال له زيد بن ثابت: إنها بالواو، فقال عمر: ائتوني بأُبَيّ، فقال: تصديق ذلك في كتاب الله في أول الجمعة: ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾، وأوسط الحشر: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾، وآخر الأنفال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدُ﴾.

وروي أنّه [أي عمر] سمع رجلاً يقرؤه بالواو، فقال: من أقرأك؟ فقال: أُبي. فدعاه، فقال: أقرأنيه رسول الله. ومن ثمّ قال عمر: لقد كنتُ أرانا وقعنا وقعة [الصواب: رُفِعْنا رَفْعةً]لا يبلغها أحدٌ بعدنا.

ومثله الصراع الذي قام بين معاوية وأبي ذر في الآية ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ والتي قرأها معاوية بدون الواو واعتراض أبي ذر عليه أو اختلافه معه في تفسيرها هل أنها نزلت في أهل الكتاب أم في المسلمين فمعاوية يقول في أهل الكتاب وأبوذر يقول فينا.

(١٤٨) أُنظر: المبسوط للسرخسي ٢٩: ١٨٠. قال: ولما طُعن عمر وآيس من نفسه، قال: إشهدوا أنّه لا قول لي في الجدّ ولا في الكلالة.

(١٤٩) شعب الإيمان ٢: ٣٣١ / ح ١٩٥٧، تاريخ دمشق ٤٤: ٢٨٦، شرح الزرقاني ٢: ٢٧.

(١٥٠) أُنظر إلى القيد في الخبر (فحرّف أو أخطأ)، ولم يقل: إنّ العبد إذا لم يقدر على التلفّظ والنطق (كتبه الملَك كما أُنزل).

(١٥١) فضائل القرآن لأبي عبيد: ١٠٦. تأمّل في النص لتراهم يعتبرون التحريف ممّا يكتبه الله كما أُنزل.

(١٥٢) فضائل القرآن لأبي عبيد: ١٨٩.

(١٥٣) الإتقان: ١٠٢ / ح ٤٠٦.

(١٥٤) أُنظر: كتابنا (منع تدوين الحديث).

(١٥٥) هذا ما قاله ابن عبد البر في التمهيد ٨: ٢٨٠، كما في البرهان ١: ٣١١ النوع الحادي عشر ـ الأحرف السبعة.

(١٥٦) أُنظر مناهل العرفان للزرقاني ١ : ٣٠١ فقد نقله عن مفتي البلاد الأندلسية.

(١٥٧) سورة الواقعة: ٧٧.

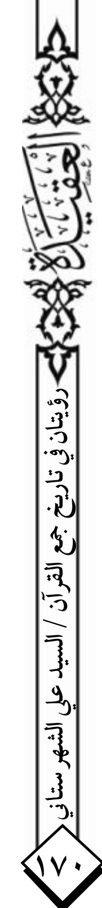
(١٥٨) تفسير الكبير ٢٩: ١٦٦.

(١٥٩) تخريج الأحاديث للزيعلي ٣: ٤٨ / ح ١٠ في صفة هذه الأُمّة صدورهم أناجيلهم.

(١٦٠) البرهان: ١ : ٣٣٤ النوع الثالث عشر جمع القرآن ومن حفظه من الصحابة.

(١٦١) انّ الذهبي لا يقبل بهذا الكلام لأنه لا يعده ضمن السبعة الذين عرضوا قراءتهم على رسول الله فإذا لم يكن قد عرض قراءته على رسول الله، فكيف يكون أقرأ الناس والأحق بالخلافة باعتقاد الذهبي؟!!

(١٦٢) أعني رسول الله محمّد بن عبد الله ووصيّه عليّ بن أبي طالب.



(١٦٣) بل أكثر وأشدّ من ذلك، لأنّ العلم بالبلدان والحوادث قد يصيبه الترديد والشك، أمّا العلم بالقرآن فلا، لأنّه نازلٌ من عند الله العزيز، وقد اهتمّ الرسول صلى الله عليه وآله بضبطه وتلاوته وتعليمه المسلمين واهتم به المسلمون على اختلاف مذاهبهم في كل عصر ومصر جيلا بعد جيل.

(١٦٤) أُنظر: تفسير مجمع البيان للطبرسي ١: ٤٣ ـ عن: المسائل الطرابلسيات. وقد استغل ابن حزم الاقوال الضعيفة الموجودة فى كتب الامامية والحشوية من العامة للافتراء على الامامية والقول بأنهم يقولون بتحريف القرآن قديما وحديثا ثم قال:

«حاشا علي بن الحسين ـ المرتضى علم الهدى ـ وكان اماميّاً يظاهر بالاعتزال، مع ذلك، فانه كان ينكر هذا القول ويكفّر من قاله، وكذلك صاحباه أبو يعلى ميلاد الطوسى وأبو القاسم الرازي» (الفصل فى الملل والنحل ٤: ١٣٩).

ليته سمّى القائلين بالتحريف من الامامية وهو الذاكر لأسماء هؤلاء الأعلام القائلين بعدم التحريف من الإماميّة، فكان عليه ـ وعلى الذي حقق كتابه ـ أن يضيف إليهم اسم الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والشيخ الطبرسي، وابن طاووس الحلّي، والعلامة الحلّي، وزين الدين البياضي، والكركي وغيرهم من كبار أعلام الامامية، لا أن يلقي الكلام على عواهنه.

بل كان على ابن حزم أيضاً أن ينظر إلى كلام أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ) ـ رأس الأشاعرة وما قاله في كتابه (مقالات الإسلاميّين: ٤٧): والفرقة الثالثة منهم [أي من الروافض حسب زعمه] وهم القائلون بالاعتزال [لقولهم بأصل العدل] والإمامة يزعمون **أنّ القرآن ما نقص منه ولا زيد فيه، وأنّه على ما أنزله الله على نبيّه لم يغيّر ولا يبدل ولا زال عما كان عليه.**

هذا ولا يخفى عليك أنّ الأمين في (أعيان الشيعة ١: ٤١) صحّح كلام ابن حزم بقوله: وأما أبو يعلى ميلاد الطوسي اسم محرّف، وصوابه أبو يعلى سلّار الديلمي ... وأما أبو القاسم الرازي فالظاهر أنه محرف أيضاً، إذ لا نعلم في أصحاب المرتضى أحداً بهذا الإسم.

(١٦٥) صحيحٌ بأنّه لم يكن مجموعاً في مصحفٍ واحد، لأنّ الرّسول كان قد ترك جمعه لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، أي: أنّه صلى الله عليه وآله ترك اللّمسات الأخيرة لأمير المؤمنين عليّ، ليوحّد شكل الصحف الموجودة عنده، وليضيف إليه الآيات الأخيرة النازلة على رسول الله صلى الله عليه وآله حسبما ذكرناها في كتابنا جمع القرآن.

(١٦٦) آلاء الرحمان للشيخ البلاغي ١: ١٧ ـ ١٨ الفصل الثاني في جمعه في مصحف.

(١٦٧) انظر على سبيل المثال كنزالعمال ٢: ٤٩، الفصل الخامس، الفرع الأول: في القراءات السبعة.

(١٦٨) آلاء الرحمن ١ : ٢٩، ٣٠، الفصل الثالث في قراءته.

(١٦٩) أُنظر: تفسير الطبري ١: ٥٥، كما في رسم المصحف لغانم قدوري الحمد: ١٣٢، ١٣٩.

(١٧٠) سنن البيهقي الكبري ٢ : ٣٨٥ / ح ٣٨٠٥، والآية في سورة يس: ٢٩.

(١٧١) التفسير الكبير ٣٢ : ٦٩. والآية في سورة القارعة: ٥.

(١٧٢) أحكام القرآن لابن العربي ٤ : ١١٩، الاتقان ١ : ١٢٣ / ح ٥٧٠.

(١٧٣) الدر المنثور ٧ : ٤١٩.

(١٧٤) سورة المؤمنون: ١٢.

(١٧٥) سورة المؤمنون: ١٤.

(١٧٦) انظر التفسير الكبير ٢٣ : ٧٥، المحرر الوجيز ٢ : ٣٢٢ والآية في سورة الأنعام: ٩٣ وقال النسفي في تفسيره ٣ : ١١٨ : وقيل هذه الحكاية غير صحيحة لان ارتداده كان في المدينة وهذه السورة مكية، وقيل القائل عمر بن الخطاب أو معاذ؟ وانظر تفسير البحر المحيط ٦ : ٣٦٩..

(١٧٧) سورة يونس: ١٥ وقد حصر الدكتور عبد الحليم النجار في هامش كتاب مذاهب التفسير الاسلامي: ٨ هذا الأمر بعمر فقال: سألوا عمر أن يغير آية الكهف (حتى إذا أتيا ـ أي موسى وصاحبه ـ أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما) بأن يقرأ: «فأتوا أن يضيفوهما» بدلاً من: ﴿ **فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا**﴾، لما فيه من مهانة لهم.

(١٧٨) أنظر: صحيح البخاري ١: ٩٧ / ح ٢٤٤ من الباب ٧٥ فضل مَن بات على الوضوء، وغيره.

(١٧٩) الكافي ٢: ٥٢٧ / ح ١٧ باب القول عند الإصباح والإمساء.

(١٨٠) كمال الدين وإتمام النعمة: ٣٥١ / ح ٤٩ الباب ٣٣.

(١٨١) إن أُريد في جمع القرآن دقّة الضبط فهذا منتهاه، لا كما قالوه أنّه ضُبِط بشاهدَين، أحدهما الحفظ وثانيهما الكتابة، قلنا بهذا تعليقاً على ما قالوه.

(١٨٢) أي: النازلة على رسول الله في وقائع وأحداث مختلفة زماناً ومكاناً.

(١٨٣) هذا ما قاله السيّد الخوئي في البيان في تفسير القرآن: ٩٢.

(١٨٤) فضائل القرآن لأبي عبيد: ٨٧ عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله، سنن أبي داوود ٢: ٧٣ / ح ١٤٦٤ الباب ٣٥٦.

(١٨٥) فضائل القرآن لأبي عبيد: ٨٦.

(١٨٦) سورة الأعلى: ٦.



(١٨٧) ﴿**وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ * وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً**﴾ (الإسراء: ١٠٦).

(١٨٨) بأمر الله سبحانه وتعالى في شهر رمضان من كلّ عام.

(١٨٩) سورة القيامة: ١٧ و١٨.

(١٩٠) سورة القيامة: ١٨.

(١٩١) أي: إقراء الأمين جبرئيل لرسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿**اِقْرَأْ**﴾، وإقراء الرسول للصحابة في قوله تعالى: ﴿**لِتَقْرَأه على الناسِ على مكث**﴾.

(١٩٢) أي: الضبط الثنائيّ بين رسول الله صلى الله عليه وآله وجبرئيل الأمين كلّ عام، وقد اعتمدوا العرضة الأخيرة في جمع القرآن بعد رسول الله دقّةً في الضبط.

(١٩٣) اُنظر: بحار الأنوار ٨٩: ١٠٦ عن أبي عبد الرحمان السلمي قال: حدّثنا من كان يقرؤنا من الصحابة، أنّهم كانوا يأخذون من رسول الله عشر آيات، فلا يأخذون في العشر الآخر حتّى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل. وانظر: مسند أحمد ٥: ٤١٠ / ٢٣٥٢٩، وعن ابن مسعود قال: كنّا لا نجاوز عشر آيات حتى نعرف أمرها ونهيها. المغني لابن قدامة ٢: ٦.

(١٩٤) انظر مصنف ابن ابي شيبة ٦ : ١١٧ / ٢٩٩٣٠، الدر المنثور ٥ : ٣٤٦، عن البيهقي في شعب الإيمان عن عمر بن الخطاب.

(١٩٥) مناهل العرفان ١: ١٦٩، ٢١٨.

(١٩٦) فجاء في الخبر عندهم: **استقرؤوا القرآن من أربعة عبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل**. وفي نصوص أخرى أسماء آخرين. صحيح البخاري ٣:١٣٧٢/ ح ٣٥٤٩، ٣: ١٣٨٥ / ح ٣٥٩٥.

(١٩٧) صحيح البخاري ٤ : ١٩١٣ / ح ٤٧١٩، مسند أحمد ٥ : ١١٣ / ح ٢١١٢٢.

(١٩٨) المحكم للداني ١: ١٨٥، تفسير البغوي ١: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، وتفسير الرازي ١١: ٨٤، ٢٢: ٦٥، وفيات الأعيان ٣ : ٤٦٦.

(١٩٩) تفسير الطبري ١٣: ١٤٥، الإتقان ١: ٥٤٣ / ح ٣٥٠٥.

(٢٠٠) تفسير الرازي ٢٢: ٦٥، تفسير البغوي ٣: ٢٢٢، تفسير القرطبي ١١: ٢١٦.

(٢٠١) سورة الكهف: ٥.

(٢٠٢) تفسير القمّي ٢: ٤٥١ ـ عنه: بحار الأنوار ٨٩: ٤٨ / ح ٥، وانظر: بصائر الدرجات: ٢١٤ / ح ٥ الباب ٦.

(٢٠٣) الكافي ١: ٢٢٨ / ح ١ باب أنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة عليهم السلام.

(٢٠٤) الكافي ١: ٢٢٨ / ح ٢.

(٢٠٥) خاورشناسان وجمع وتدوين قرآن كريم : ٩٤ (كتاب فارسي).

(٢٠٦) البيان للسيّد الخوئي: ٢٣٩ الشبهة الرابعة.

(٢٠٧) جمع القرآن ١: ٢٠٥. الأخبار الدالة على وجود مصحف أو مصاحف على عهد رسول الله.

(٢٠٨) صحيح البخاري ٤: ١٩١٣ / ٤٧١٩، باب القرّاء من أصحاب النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ.

(٢٠٩) تاريخ ابن شبه ٢: ٣٧٧ / ح ١١٧٦، كنز العمال ٢: ٢٥١ / ح ٤٨٠٨، فتح الباري ٨: ٦٤٢، الدر المنثور ٨: ١٦١.

(٢١٠) سورة الإسراء: ١٠٦.

(٢١١) خاورشناسان وجمع وتدوين قرآن كريم: ٩٦ ـ ٩٧.

(٢١٢) مجلة المصباح العدد ٥ الخامس الصحفة ١٢٢ أثر روايات جمع القرآن في الفكر الإستشراقي (دراسة في كتاب جمع القرآن للمستشرق جون جيلكرايست).

(٢١٣) في كتابنا جمع القرآن ١: ٧٥. تعدد القراءات تخالف الوحدة فيه.

(٢١٤) مستدرك الوسائل ٤: ٢٨٠ / ح ٤٧٠١ باب وجوب تعلّم إعراب القرآن، وستعرف لاحقا أنه عليه‌السلام اشار الى اتباع مدرسة الخلفاء الثلاثة، لا إلى أصحاب العربية على الإطلاق، فإن رائد مدرسة العربية هو أمير المؤمنين علي وأصحابه أمثال: أبي الأسود الدؤلي وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم، وإنّ أبا الأسود هو الذي قنن القرآن المتلو كتابةً.

(٢١٥) تفسير القمّي ٢: ٤٥١ ـ عنه: بحار الأنوار ٨٩: ٤٩ / ح ٧.

(٢١٦) سورة النساء: ٤٣.

(٢١٧) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢١٨) صحيح البخاري ١ : ٦٦ / ح ١٤٣، الأحاديث المختارة ١٠ : ١٦٩ / ح ١٦٧.

(٢١٩) صحيح البخاري ٣ : ١٣٧١ / ح ٣٥٤٦، سنن الترمذي ٥ : ٦٨٠ / ح ٣٨٢٤.

(٢٢٠) المعجم الكبير ١٠ : ٢٣٨ / ح ١٠٥٨٧، المستدرك للحاكم ٣ : ٦١٧ / ح ٦٢٨٧، صحيح الاسناد ولم يخرجاه.

(٢٢١) بصائر الدرجات : ٢٢٤ / ح ٥، ٧، الكافي ١ : ٢١٣ / ح ١.

(٢٢٢) الكافي ١ : ٢١٣ / ح ٢، تفسير العياشي ١ : ١٦٤ / ح ٦، تفسير القمي ١ : ٩٦.

(٢٢٣) أُنظر: بصائر الدرجات: ٢١٤ باب في أنّ الأئمّة أُعطوا تفسير القرآن والتأويل. والمراد منه الفهم الكامل، أي فهم الظواهر والبطون، لأنّ القرآن نزل لعامّة الناس، وخطاباته تعمّ جميع المسلمين.



(٢٢٤) أُنظر: الكافي ٨: ٣١١ / ح ٤٨٥، وسائل الشيعة ٢٧: ١٨٥ / ح ٣٣٥٥٦.

(٢٢٥) أُنظر: نهج البلاغة ٢: ٢٧ الخطبة ١٤٤، بصائر الدرجات: ٢٢٢ الباب ١٠ في أنّ الأئمّة هم الراسخون في العلم، والكافي ١: ٢١٣ باب أنّ الراسخين في العلم هم الأئمّة عليهم السلام.

(٢٢٦) بصائر الدرجات: ٥٨ الباب ١٩، وكذا في الكافي ١: ٢١٠.

(٢٢٧) بصائر الدرجات: ١٢٣ الباب ١٩ في الأئمّة أنّهم خزّان الله في السماء والأرض على علمه.

(٢٢٨) سورة ص: ٢٩.

(٢٢٩) سورة يوسف: ٣.

(٢٣٠) سورة آل عمران: ١٣٨.

(٢٣١) تفسير العياشي ١: ١٦ / ح ٧ ـ عنه: بحار الأنوار ٨٩: ٦٩ / ح ٥٥.

(٢٣٢) الكافي ١: ٣٩٨ / ح ٢ ـ عنه: بحار الأنوار ٤٥: ٩٣ / ح ٣٤، وفيه: «أفيستقي الناسُ العلمَ مِن عندنا فيهدونهم وضللنا نحن؟! هذا محال».

(٢٣٣) الكافي ٧: ٤٤٢ / ح ١٥، تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٦ / ح ١٠٥٢.

(٢٣٤) راجع: كتاب سليم بن قيس: ١٤٦، الاحتجاج: ١ / ١٠٧، بحار الأنوار ٢٢: ٤٨٢ / ح ٣٠ ـ عن: خصائص الأئمّة: ٧٣.

(٢٣٥) راجع: الكافي ٢: ٦٣٣ / ح ٢٣، بصائر الدرجات: ٢١٣ / ح ٣ ـ عنه: بحار الأنوار: ٩٢ / ٨٨ ح ٢٨.

(٢٣٦) أمالي الصدوق: ١٢٢ / ح ١١٢ ـ عنه: بحار الأنوار ٣٨: ٩٤ / ح ١٠.

(٢٣٧) تفسير فرات: ٢٥٨ / ح ٣٥١.

(٢٣٨) التسهيل لعلوم التنزيل ٤: ٦٤، الكشّاف ٤: ٣٨٩ سورة ق، إعراب القرآن ٤: ٢٢٥.

(٢٣٩) للسيد ابن طاووس كلام في مصحف عثمان أُنظره في سعد السعود.

(٢٤٠) في الدرّ المنثور ١: ٤٠ أخرج وكيع وأبو عبيد وسعيد بن منصور ... غير المغضوب عليهم وغير الضالين. قال أبو حيان الاندلسي في (البحر المحيط ١: ١٥٠): وقرأ عمر وأُبي: وغير الضالين.

(٢٤١) صحيح البخاري ٦: ٢٥٠٣ / ح٤٦٦١ عن ابن عباس قال: قال عمر: لقد خشيتُ أن يطول بالناس زمان حتّى يقول قائلٌ: لا نجد الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضةٍ أنزلها الله... وقوله: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله، لكتبت آية الرجم بيدي. أُنظر: صحيح البخاري ٦: ٢٦٢٢ / باب الشهادة تكون عند الحاكم. وفي الخبر: الشيخ والشيخة إذا زنيا



فارجموهما البتّه نكالاً من الله والله عزيزٌ حكيم. الأحاديث المختارة ٣: ٣٧١ / ح ١١٦٦، وقال: إسناده صحيح. وفي مسند أحمد ٥: ١٨٣ / ح ٢١٦٣٦، فقال عمر: لمّا أُنزلت هذه، أتيتُ رسول الله فقلت: أكتبنيها ...

(٢٤٢) قال الطوسي في التبيان من سورة النازعات ١٠: ٢٥١: قرأ أهل الكوفة ـ إلّا حفصاً ـ: عظاماً ناخرة، بألف، والباقون (نخرة) بلا ألف. من قرأ (ناخرة) اتبع رؤوس الآي، نحو (الساهرة، والحافرة)، ومن قرأ نخرة بلا ألف قال: لأنّه الأكثر في كلام العرب، ولما روي عن عليّ عليه السلام أنه قرأ: (نخرة) ...

(٢٤٣) عمدة القاري ١٩: ٢٧٧.

(٢٤٤) المعجم الكبير ١٢: ٢٦٨ / ح ١٣٠٧٦، الدرّ المنثور ٨: ٤٠٧.

(٢٤٥) الدرّ المنثور ٨: ٤٠٧، عمدة القاري ١٩: ٢٧٧.

(٢٤٦) في البخاري ٤: ١٨٧٢ / ح ٣٩٧: كما قرأ عمر: (الحيّ القيّام)، وهي من قمت. وقد دافع البخاري عن عمر في ٦: ٢٧٠٩ / ح ٧٠٠٤ ... وقال مجاهد: (القيّوم): القائم على كلّ شيء، وقرأ عمر: (القيّام)، وكلاهما مدح.

(٢٤٧) البخاري ٤: ١٨٥٨ / الباب ٣٧٣، وقرأ عمر: فامضوا إلى ذكر الله. سنن البيهقي ٣: ٢٢٧ / ح ٥٦٥٩، عن سالم، عن أُبي قال: ما سمعت عمر بن الخطّاب يقرأها إلّا (فامضوا إلى ذكر الله).

(٢٤٨) إعراب القرآن ٤: ٢٤٧ / ٤٤، الدرّ المنثور ٢: ٧٢٦، وأخرج سعيد بن منصور وعبد بن حميد عن عمر بن الخطاب أنّه قرأ: فأخذتهم الصعقة.

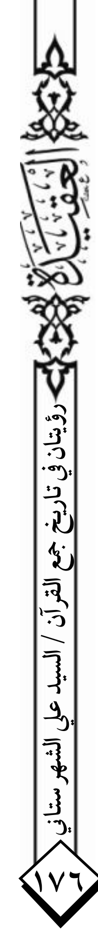
(٢٤٩) منها: قول رسول الله: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب ما لم يُجعَل عذاب مغفرة أو مغفرة عذاباً. مسند أحمد ٤: ٣٠ / ح ١٦٤١٣.

(٢٥٠) مناهل العرفان ١: ٣٠١ عن جمع الجوامع لابن السبكي.

(٢٥١) مناهل العرفان ١: ٣٠٥ (الآراء في القراءات السبع).

(٢٥٢) كما استغله جولد تسهير في كلامه الآنف وادَّعى وجود الاضطراب في متن القرآن بحيث لا يمكن الاعتماد عليه.

(٢٥٣) جاء في الإتقان ١١: ٢١٣ ثبت من قراءات عديدة [لرسول الله في الصلاة]، كسورة البقرة وآل عمران والنساء في حديث حذيفة، والأعراف في صحيح البخاري أنّه قرأها في المغرب، وقد أفلح ...



(٢٥٤) التفسير الكبير ١٦: ١٣٦، الدرّ المنثور ٤: ٢٦٨.

(٢٥٥) قال سبحانه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْـمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ (سورة التوبة: ١٠٠).

(٢٥٦) في الدرّ المنثور ٨: ٣٣٧: عن عمرو بن دينار قال: سمعت عبد الله بن الزبير يقرأ: في جنّات ... قال عمرو: أخبرني لقيط قال: سمعت ابن زبير قال: سمعت عمر بن الخطّاب يقرؤها كذلك.

(٢٥٧) قال السيوطي في الدرّ المنثور ٥: ٥٣: وأخرج ابن الأنباري في المصاحف، عن عمر بن الخطّاب أنّه قرأ: (وإن كاد مكرهم لتزول منه الجبال)، يعني بالدال، ورواه في كنز العمال ٢: ٢٥٣ / ح ٤٨١٧ عن أبي عبيدة (ص وابن جرير وابن المنذر وابن الأنباري في المصاحف).

(٢٥٨) تفسير القمي ٢: ٤٥١ عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٢٥٩) كزيادة سورتي الخلع والحفد، والّتي كان يقرأ بها عمر بن الخطاب وابن مسعود وعليّ وأُبيّ بن كعب وعثمان وغيرهم في القنوت. اُنظر: مصنّف ابن أبي شيبة ٢: ٩٥ / ح ٦٨٩٣، ١٠٦ / ح ٧٠٢٧، ٧٠٢٨، ٧٠٢٩، ٧٠٣٢، الإتقان ١: ١٧٦ / ح ٨٣٢.

(٢٦٠) في المصنّف لعبد الرزّاق ٧: ٣٣٠ / ح ١٣٣٦٤، والدرّ المنثور ٦: ٥٥٨ عن ابن عباس، قال: أمر عمر بن الخطاب منادياً، فنادى أنّ الصلاة جامعة، ثمّ صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: يا أيّها الناس، لا تجزعنّ من آية الرجم، فإنّها آيةٌ نزلت في كتاب الله وقرأناها، ولكنّهاذهبت في قرآنٍ كثيرٍ ذهب مع محمّد.

وعن عمر قال: قال رسول الله: القرآن ألف ألف حرف وسبعة وعشرون ألف حرف، فمن قرأه صابراً محتسباً فله بكلّ حرفٍ زوجة من الحورالعين (المعجم الأوسط ٦: ٣٦١ / ح ٦٦١٦،الدرّ المنثور ٨: ٦٩٩).

وعن حذيفة قال: قال لي عمر بن الخطّاب: كم تعدّون سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين أو ثلاثاً وسبعين، قال: إن كانت لتقارب سورة البقرة، وإن كان فيها لآية الرجم (الدرّ المنثور ٦: ٥٥٩، فتح القدير ٤: ٢٥٩).

وعن حذيفة قال: الّتي تسمّون سورة التوبة هي سورة العذاب، وما تقرؤون منها ممّا كنّا نقرأ إلّا ربعها (المعجم الأوسط ٢: ٨٦ / ح ١٣٣٠، مجمع الزوائد ٧: ٢٨، مستدرك الحاكم ٢: ٣٦١ / ح ٣٢٧٤، صحيح الإسناد ولم يخرجّاه).

وأمثال هكذا روايات كثير.

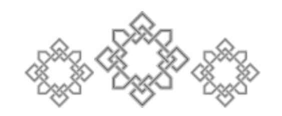
(٢٦١) في البرهان ١: ٣١٥ النوع الحادي عشر الأحرف السبعة قال أبو عمر: وهذا كلّه يدل على أنّ السبعة الأحرف التي أُشير إليها في الحديث ليس بأيدي الناس منها إلّا حرف زيد بن ثابتالذي جمع عثمان عليه المصاحف (أنظر: التمهيد ٨٨: ٢٩٢).

(٢٦٢) البيان في تفسير القرآن: ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢٦٣) بحار الأنوار ٤١: ١٨١ / ح ١٧ ـ عن: كنز جامع الفوائد.

(٢٦٤) على أثر تفسيرهم الخاطئ للأحرف السبعة وتشريعهم للقراءات المتعـدّدة في عهـد أبي بكـر عمر بن الخطاب.

(٢٦٥) سورة الحِجر: ٩.





دراسة نقدية
لآراء شبستري في الهرمنوطيقا
ـ الحلقة الأولى ـ

■ بقلم : الشيخ علي رباني گلپايگاني

■ تعريب : حيدر نجف

مقدمة :

يخبّرنا مؤرّخو الفلسفة أنه منذ أقدم العصور وإلى عصرنا الراهن هذا، استمر النقاش والجدل والنفي والإثبات بين المفكرين حول الحقيقة وثباتها أو تحوّلها، وحول شمولية أو نسبية الفهم والمعرفة البشريين. وفي غمرة هذه النزاعات الفكرية ظهرت مدارس وتيارات متنوعة. وكان من أشهر المدارس والاتجاهات الفلسفية التي برزت في هذا النطاق الواقعيون أو أنصار أصالة الواقع، والسفسطائيون أو منكرو الواقع على نحو الإطلاق، و«السپتيسيون» أو المشكّكون الذين يعترفون بالواقع لكنهم يقولون بتعذّر معرفته معرفة صحيحة، والمثاليون الذين يلخّصون الواقع في الإنسان وتصوراته الذهنية، والنسبيون الذين يعتبرون الحقيقة أمراً متحولاً نسبياً.

ولا تتسع هذه الدراسة أو الرسالة لبيان وتحليل الآراء المطروحة في هذه المدارس، إنما يستدعي ذلك تحرير عمل بحثي مستقل وتفصيلي. وما يلوح أن من الضروري الإشارة إليه هو أن النزعة النسبية تُطرح أحياناً حول أصل الحقيقة، وتقرَّر في أحيان أخرى بشأن فهم الإنسان للحقيقة وانطباعاته عنها. وفي بعض الأحيان

يُطرح هذان الرأيان على نحو الإطلاق ودون تخصيص لحيّز أو مجال معين، وفي أحيان أخرى ضمن حيّز معين خاص قد يكون حيّز الطبيعة أو الشريعة. معنى ذلك أن البعض ذهبوا إلى القول بالنسبية في حيّز الطبيعة والشريعة، أو قالوا بنسبية الحقائق الدينية فقط، وهناك من أذعنوا بوجود حقائق ثابتة في الطبيعة والشريعة لكنهم أكدوا نسبية فهم البشر لحقائق الطبيعة أو الحقائق الدينية.

فريق من العلماء الجدد اعتبروا الحقيقة نسبية، فمن عقيدتهم أن ماهية الأشياء، وهي متعلق علم الإنسان، لا تدخل إلى القوى الإدراكية للإنسان بشكلها الأصيل الأوّلي غير المعبوث به، إنما تتأثر من ناحية بالأجهزة الإدراكية للإنسان، ومن ناحية أخرى بالظروف الزمانية والمكانية. وبهذا تتكوّن للأفراد المتعددين وفي الظروف الزمانية والمكانية المتباينة إدراكات متفاوتة لشيء واحد. وحتى الفرد الواحد قد يدرك الشيء الواحد بأشكال متنوعة ومختلفة في ظروف مختلفة. وبالتالي ستختلف الحقيقة بالنسبة للأفراد المختلفين المتعددين، أو بالنسبة لفرد واحد في ظروف متعددة متنوعة. وعليه، ليست الحقيقة أمراً ثابتاً كلياً، بل هي أمر متحول ونسبي.

غير أن نظرية نسبية الحقيقة أو الحقيقة النسبية نظرية متناقضة، إذ حسب الرؤية الشائعة بين الفلاسفة فإن ملاك كون الإدراك حقيقياً صحيحاً أو خاطئاً هو تطابقه أو عدم تطابقه مع الواقع. متى ما أدرك شخصان في زمن واحد جسماً واحداً بكيفيتين مختلفتين فإن لذلك الجسم في الواقع ونفس الأمر إما إحدى تلكم الكيفيتين، أو ليس له أيّ واحدة من تلكم الكيفيتين، بل له كيفية ثالثة أخرى. في الفرض الأول سيكون إدراك أحد الشخصين خاطئاً، وفي الفرض الثاني سيكون إدراكاهما كلاهما خاطئاً، ومن المستحيل أن يكون كلا الإدراكين صحيحاً.

طبعاً، ذكرت معايير ومقاييس أخرى في باب الحقيقة والخطأ، من قبيل الاتفاق العام، والمصلحة أو المنفعة العامة، أو التأييد التجريبي، أو السهولة في البيان والميل

للانسجام. طبقاً لهذه الآراء تصطبغ الحقيقة بصبغة النسبية. بيد أن هذه الآراء مرفوضة من الناحية المعرفية[1].

ما قيل حول النزعة النسبية في الحقيقة و المعرفة يندرج ضمن إطار علم المعرفة أو الإبستيمولوجيا. والحيّز الآخر الذي تطرح فيه النزعة النسبية هو الهرمنوطيقا أو التفسير، وأبرز جانب في الهرمنوطيقا هو فهم النصوص وتفسيرها، وخصوصاً النصوص الدينية. وفي هذا النطاق أيضاً ظهرت العديد من الآراء والتصورات.ثمة من يؤمنون بحقائق دينية ثابتة ويقررون إمكانية الفهم الصائب والتام لتلك الحقائق على نحو الإجمال، وهذه هي الرؤية الشائعة في الهرمنوطيقا التقليدية الكلاسيكية.

فريق آخر لا يرى للقضايا والعبارات الدينية معانٍ ثابتة، وينحاز إلى نظرية التحول والنسبية في معاني النصوص الدينية. وهذا هو ما تذهب إليه الهرمنوطيقا الفلسفية أو الحديثة التي يعدّ هايدغر وغادامر من أبرز من يمثلها[2]. وقد اختار فريق آخر حداً وسطاً بين هاتين الرؤيتين، فهم يعتقدون بوجود معنى مركزي ثابت للنص، لكن فهمه منوط بالظروف التاريخية والثقافية التي تختلف وتتغير، فيتغير بذلك الفهم، وسيكون بالتالي نسبياً، والدكتورمحمد مجتهد شبستري من أنصار هذا الاتجاه الثالث.

لقد انحاز شبستري إلى نظرية نسبية وتاريخانية فهم النصوص، وقرّر أنه لايمكن عرض تفسير نهائي لأيّ نص. فالنص يتحمل على مدى الأطوار والمراحل التاريخية المختلفة تفاسير متعددة متنوعة، وما عدا الرسالة المحورية والأصلية للنص، و هي ثابتة على الدوام، تعمل سائر عبارات النص و قضاياه على خدمة المعنى المركزي و الرسالة الأصلية للنص، وليست لها معان ثابتة، وعلى مفسّر النص أن يترجمها ترجمة ثقافية، أيْ يفسرها بما يتناسب وأفقه التاريخي.

ولم يميّز شبستري في هذه القاعدة التي يطرحها بين النصوص الدينية وغير الدينية، والعبارات الوحيانية وغير الوحيانية، فهو يعتقد أن الأوامر والنواهي

الشرعية الواردة في كلام الله والرسول الأكرم ﷺ ليست فوق تاريخية، بل تختص بعصر نزولها وصدورها. وبالنتيجة فإن النص الديني نص تاريخاني ومتزمن، وفهمه أيضاً فهم نسبي وعصري.

هذه النظرية وكما هو واضح ـ ومثلما يعترف الدكتور شبستري نفسه ـ تتعارض مع الرؤية الرسمية الشائعة للفقهاء والمفسرين والمتكلمين والمحدثين الإسلاميين من مختلف المذاهب. ومع ذلك فهو يصرّ عليها ويعتقد أن نظريته تتناغم مع أصول الهرمنوطيقا وقواعد علم اللغة، وتنسجم كذلك مع جوهر الدين والفلسفة النهائية للشريعة، كما أن الشواهد التاريخية والدينية تعضّدها وتؤيّدها، مضافاً إلى أنها النظرية الوحيدة أو أفضل النظريات التي تضمن حركية الاجتهاد الديني بصورة عصرية كفوءة.

على أساس هذه النظرية فإن التحديات والنزاعات التي برزت بين نظريات الفلاسفة والعلماء الجدد في مجالات القضايا الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وكذلك حقوق الإنسان الغربية من جهة، وبين التعاليم والأحكام الإسلامية من جهة ثانية، سوف تزول، إذ طبقاً لهذه النظرية لم يقترح الإسلام لهذه المجالات المذكورة صيغة أو شكلاً خاصاً، وبالمقدور تجسيد وتحقيق رسالته المحورية بقوالب وأشكال متباينة تنسجم مع الثقافة العلمية والاجتماعية والسياسية لكل عصر من العصور.

طبعاً يجب لتحقيق هذا الغرض تسديد تكلفة باهضة تدفع كلها من حسابات توفير الإسلام وبالتالي لن يبقى للإسلام من شيء يقوله سوى رسائل كلية حول التوحيد والعدالة والكرامة الإنسانية وما إلى ذلك. وانطلاقاً من ذلك سوف يوقّع الإسلام على بياض يعطيه للبشر ليملؤوه وينتفعوا منه في كل زمان ومكان طبقاً لميولهم وفهومهم؛ بمعنى أن ما يوجّه المجتمع البشري هو العقل والفهم البشريان وليس الوحي الإلهي! طبقاً لهذه النظرية ستكون مكانة الوحي في هداية البشر كمكانة الملك

في بعض النظم السياسية، حيث لا دور له سوى الإمضاء التشريفي والصوري لقرارات رئيس الوزراء، دون أن يكون له أيّ دور آخر في قيادة المجتمع. زمام أمور المجتمع وتدبير شؤونه بيد رئيس الوزراء، فهو الذي يقود المجتمع حسب فهمه وإرادته وسائر الملاحظات والاعتبارات القانونية والسياسية، ولا يفعل الملك غير إمضاء قراراته؛ هذا ليس إلّا!

من هنا يمكن التفطن إلى أهمية وضرورة تقييم ونقد نظرية النسبية في فهم النصوص والتعاليم الدينية، إذ إن النتيجة الطبيعية لهذه الرؤية هي تعذر اختيار رؤية صحيحة من الناحية النظرية والمعرفية بين الرؤى والتصورات المختلفة، بل والمتعارضة، التي تتحدث عن المعارف والأحكام الدينية، إنما ستكون هذه الرؤى كلها بشكل نسبي جديرة بالدفاع عنها وتبنّيها، ولن تمثل أيّ منها النصاب التام للحقيقة. نظرية تعدد القراءات التي يطرحها ويتبناها في الوقت الحاضر عدد من الكتاب والمنظرين في ميدان المعرفة الدينية هي ثمرة هذا المنحى. يعتقد كاتب السطور أن البحوث الهرمنوطيقية في عصرنا هي من أهم البحوث وأكثر إلحاحاً وضرورةً في نطاق البحث الديني، لأنها تترك بصماتها على كل بحوث علم الدين من تفسير وفقه وكلام، وبذلك تعتبر البنية الأساسية لكل هذه العلوم. لقد أولى كاتب السطور، وفي حدود قدراته العلمية، اهتماماً بليغاً لهذه الإشكالية، وقام ببحوث كثيرة في شأنها على شكل تدريس وتأليف، وقد نشرت بعض هذه البحوث[٣]، وسينشر بعضها الآخر في المستقبل إن شاء الله.

يتكوّن البحث الذي بين يدي القارئ الكريم من قسمين، يتناول القسم الأول بالتبيين والنقد آراء الدكتور محمد مجتهد شبستري حول ماهية الفهم والتفسير ومبادئهما، وقد استقيت غالب آرائه هذه من كتابه الرئيسي في الهرمنوطيقا. ويشتمل هذا القسم على الفصول التالية:

ماهية التفسير ورسالته.

قبليات المفسر.

الميول والتوقعات المُوجِّهة للمفسر.

استفهام التاريخ.

اكتشاف المعنى المركزي للنص.

الترجمة الثقافية للنص.

أما فصول القسم الثاني الذي تطرقنا فيه لدراسة ونقد أسس النزعة النسبية في فهم الدين، فهي:

نظريات المعنى وتعدد القراءات.

الفينومينولوجيا التاريخية للدين.

قابلية التحول في الركائز الفلسفية للدين.

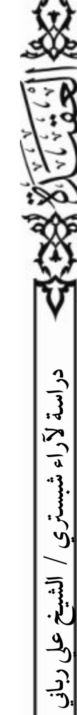
التعددية والنسبية المعرفية ونسبية فهم الدين.

قابلية الموضوعات للتغيير والتحديات التي تواجه الفقه السياسي.

التاريخانية في تبيين الكلام الإلهي.

منهجية البحوث المطروحة هنا هي البدء أولاً بنقل آراء الدكتور شبستري حول الموضوعات المذكورة عبر مراجعة أعماله وآثاره(٤)، ومن ثم تقييم هذه الآراء ونقدها ارتكازاً على الأصول والقواعد المنطقية والفلسفية واللغوية. يتمنى الكاتب أن يكون قد قطع بعمله هذا خطوة، وإن كانت بسيطة، على سبيل تنوير العقول والأذهان والدفاع عن الفكر الإسلامي الأصيل، وهو يشكر القرّاء الواعين مقدّماً على ما يبدونه من نقود واقتراحات بناءة حول هذا النتاج.

***



القسم الأول

ماهية التفسير ومبادئه

الفصل الأول

ماهية التفسير ورسالته

التفسير عملية خاصة تحصل للنص أو الكلام، وتقع في مقابل عملية البيان (أو التبيين). يمكن التعامل مع نص أو كلام بأسلوبين: الأسلوب الأول هو التبيين، والأسلوب الثاني هو التفسير. في أسلوب التبيين يعتبر النص كظاهرة ويُعنى بكيفية تحققه التي تحصل عن طريق بيان الأسباب والظروف والعلاقات التي أدّت إلى ظهوره. أما في أسلوب التفسير فالغاية هي فهم النص واستشفاف معناه. «يقوم التفسير على قبلية فحواها أن قراءة أو استماع نص أو كلام (قول) مع أن مدلول كلماته وجملاته معلوم، إلّا أن هذه الكلمات والجمل لا تفصح عمّا تكنّه في داخلها، ولا يمكن الإفصاح والإعلان عن هذا الشيء المكنون الخفي إلّا بالتفسير. إذن، فهم معنى نص من النصوص منوط بتفسير ذلك النص»(٥)، لأن معنى أيّ نص واقع خفيّ يجب الإفصاح عنه بواسطة التفسير. والواقع أن النص إنما يتحدث ويكشف عمّا في داخله بواسطة التفسير: «دلالة النص على المعنى تحصل في ظل عملية التفسير. صحيح أن دلالة النص على المعنى لها صلتها بآلية قواعد الدلالة والعامل الذي يثمِّر عمل جهاز الدلالة هو عملية التفسير الناتجة عن المفسر، و قواعد الدلالة تتعلق باللغة والكلام، لكن التفسير هو العملية التي يقوم بها فاهم النص، وعن طريقها يجعل الدلالة مؤثرة. إذا لم يحصل التفسير فلن يكشف أيّ نص عن معناه تلقائياً»(٦).

«ما من أحد يفهم أيّ معنى من دون تفسير، وإننا لا من أجل فهم أي نص وحسب، بل حتى من أجل فهم الكلام والسلوكيات اليومية العادية للآخرين إنما



نقوم بشكل من الأشكال بتفسيرها. إننا في سياق فهم كلام الآخرين نضع ـ في الحقيقة ـ كل كلام في موضع من الحياة يرتبط به ذلك الكلام، وبهذا نقوم بتفسيره.

وهكذا فإن فهم كلام الآخرين هو فهم حياتهم، وتفسير كلامهم هو تفسير حياتهم.

حيثما لا يكون هناك ـ على سبيل الافتراض ـ أيّ اختلاف في فهم معنى نص من النصوص، فإن ذلك لا يعود إلى دلالة النص تلقائياً على المعنى وعدم حاجته للتفسير، بل لأن الجميع فسّروه بشكل واحد.

على هذا الأساس، يقوم تفسير النص بهدف فهمه على الأمور التالية:

١ـ للنص معنىً خاص.

٢ـ المعنى الخاص للنص ليس بديهياً وبيّناً.

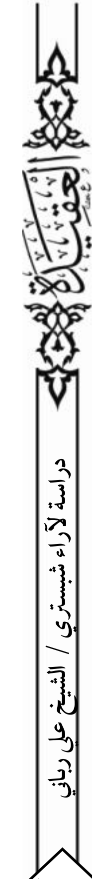
٣ـ فهم المعنى الخاص للنص غير متاح إلّا بالتفسير.

٤ـ لكلّ نصٍّ وجوه متعدّدة وتُحتمل فيه معان متنوعة ومتعددة (للنص عدة وجوه).

٥ـ وظيفة المفسر هي تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره وتسويغه، واستبعاد التفاسير غير المناسبة والمعاني غير الصائبة»[٧].

١ـ الفرق بين التبيين والتفسير:

من المسائل المطروحة في فلسفة العلم دراسة الفارق ووجه التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية[٨].[٩] هذان الصنفان من العلوم يشتركان في خصوصية الحالة التجريبية، بمعنى أن كلاهما يتبع منهجية الفرضية والاختبار. وثمة آراء تطرح حول وجه التمايز بينهما[١٠]، منها أن العلوم الطبيعية تتعامل مع التبيين[١١]، والعلوم الإنسانية ترتبط بالتفسير[١٢]. جدير بالذكر أن التبيين يستخدم في حالتين، الأولى قبل



المعرفة والفهم، والثانية بعد المعرفة والفهم.

في الاستخدام الأول يقصد بالتبيين أسلوب يأخذ بيد الإنسان إلى فهم معنى النص. وفي الاستخدام الثاني يقصد بالتبيين منهج شرح وإيضاح معنى النص للآخرين. والمقصود هنا هو المعنى الأول.

دلتاي (١٨٣٣ـ ١٩١١م) من أنصار التمييز بين التفسير والتبيين، ويذهب إلى أن التبيين يختص بالعلوم الطبيعية، والتفسير يرتبط بالعلوم الإنسانية. الفرق بين هذين الحقلين من العلوم هو ببيان مبسّط أن العلوم الطبيعية توضّح واقعيات ليس فيها قصد أو شعور أو إرادة، وحتى لو واجهت هذه العلوم واقعيات تمتاز بخصوصيات القصد والشعور والإرادة فإن هذه الخصوصيات لا تؤخذ بنظر الاعتبار في البحث العلمي، ومثال ذلك الأمور المتعلقة بالإنسان من حيث هي ظواهر طبيعية لا من حيث هي ظواهر واعية وإرادية ولها علاقتها بالمشاعر والعواطف الإنسانية. من هنا إذا أخذت أعمال الإنسان دون النظر لعناصر الوعي والإرادة والشعور فهي تتعامل مع الإيضاح والتبيين، وليس مع الفهم والتفسير.

بعبارة أخرى تُعنى العلوم الإنسانية بالتجربة الداخلية لحياة الإنسان. غياب التوكّؤ على التجربة الإنسانية هو الصفة البارزة للعلوم الطبيعية، وحضور التوكّؤ على الحياة الداخلية للإنسان هو الخصوصية التي تمتاز بها العلوم الإنسانية. يمكن تبيين موضوع من الموضوعات على أساس المقولات العلية الصرفة، ويمكن كذلك دراسته وإيضاحه في ضوء ما يقوله لنا هذا الموضوع بشأن الحياة الداخلية للإنسان، أو حول العالم الذي يمثل تبلور التجربة الداخلية للإنسان (الحياة الاجتماعية والتاريخية). في العلوم الإنسانية يمكن الاستفادة من الأمور الواقعية الفيزياوية، ولكن بخصوص العالم الخارجي لا يجري البحث والنقاش إلّا في ضوء مشاعر الأفراد وإراداتهم، والأمور الواقعية لا يكون لها معنى إلّا من حيث أن لها تأثيراتها في سلوك الأفراد،

وتساعدهم على مقاصدهم أو تصدّهم عن مقاصدهم.

كان دلتاي يعتقد أن الكلمة المفتاحية بالنسبة للعلوم الإنسانية هي الفهم، والإيضاح يختص بالعلوم الطبيعية. العلوم الطبيعية توضّح الطبيعة، والعلوم الإنسانية تفهم بيانات الحياة وتجلياتها(١٣).

تحركات الحياة الداخلية للإنسان تركيبة من المعرفة والشعور والإرادة، ولهذا لايمكن ردّها إلى معايير العلية، ودقة التفكير الكمية وشبه الميكانيكية. إيكال مهمة فهم الإنسان إلى مقولات فكرية مستنبطة من النقد العقلي المحض هو في الواقع تحليل مجموعة من المقولات الانتزاعية من خارج الحياة، والتي لم تقتبس منها إطلاقاً. هذه المقولات واقفة وعديمة الزمان وانتزاعية، وبالتالي فهي على الضدّ من الحياة. موضوع العلوم الإنسانية ليس فهم الحياة على أساس مقولات من خارج الحياة، بل فهم الحياة على أساس مقولات من داخل الحياة؛ مقولات مستمدة من الحياة. الحياة يجب أن تفهم من تجربة الحياة ذاتها. من هذه الزاوية ينظر للحياة بحسب المعنى، وتُعرف من خلال تجربة الإنسان لداخله(١٤).

نظريات دلتاي وغيره من العلماء والفلاسفة الذين شدّدوا على تمايز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية كانت ردة فعل حيال نظريات الوضعيين الذين اعتبروا العلوم الطبيعية نموذجاً كاملاً للعلم العملي أو المعرفة العلمية، وعدّوها مثالاً وقدوة متكاملة لسائر العلوم. بمعنى أن أي فرع علمي إذا كان متناسقاً مع نموذج العلوم الطبيعية فهو يتمتع بالاعتبار العلمي، وأي حقل علمي إذا لم يكن متناغماً مع نموذج العلوم الطبيعية فلا يحظى بالاعتبار العلمي. بتعبير آخر، لم يكن الوضعيون يرون للعلوم الإنسانية استقلالاً منهجياً، وكانو يقيمونها على أساس العلوم الطبيعية، ولأنهم لم يجدوا العلوم الإنسانية منطبقة على معايير العلوم الطبيعية، لذلك لم يروا للعلوم الإنسانية قيمة علمية تذكر.

لكن دلتاي وسواه شددوا على استقلال العلوم الإنسانية[١٥]؛ وقد ذهبوا إلى أن التبيين مما يتعلق بالعلوم الطبيعية، والتفسير مما يختص بالعلوم الإنسانية. منهج التفسير في العلوم الإنسانية يحلّ محل منهج التبيين في العلوم الطبيعية، وباستخدام هذا المنهج تتكافأ العلوم الإنسانية من حيث الاعتبار العلمي مع العلوم الطبيعية[١٦].

في هذا الخضم، كان هناك أيضاً مفكرون عارضوا كلا الرؤيتين السابقتين، وأكدوا على تعذّر مدّ خط فاصل حاسم بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وتخصيص كلٍّ من التبيين والتفسير لواحد من هذين الصنفين من العلوم. كل علم هو بموجب أصول موضوعه الخاص، علم مستقل، وما من علم بوسعه أن يكون نموذجاً لغيره من العلوم. يعتقد هؤلاء أنه لا مساعي العلماء الذين حاولوا تعميم المنهج الرياضي على كل العلوم مقبولة، ولا رؤية الذين حاولوا فصل العلوم الإنسانية عن المنهج العلّي والكمّي وتشييدها على أساس الشهود أو التناغم العاطفي والمشاعري أو إحياء التجارب المعاشة، بالرؤية المقبولة. التجربة المعاشة باعتبارها تجربة شخصية ليست بمعرفة علمية، ولا تعتبر معرفة علمية إلّا بشرط تموضعها في دائرة المفاهيم ودراستها بمناهج الاختبار.

من وجهة نظر ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠ م)[١٧] كل منهج كفوء هو جيد بمعنى دفعه لعجلة البحث والتحقيق إلى الأمام. وعليه، لا مانع أبداً من استخدام منهج القياس الكمي في علم الاجتماع. من صلاحية أي عالم أن يختار المفاهيم المفيدة لمراحل عمله العلمي واستخدامها للوصول إلى أهداف بحثه. الادعاء القائل بأن الدقة المفهومية لا تتأتى إلّا عن طريق الدقة العددية ليس ادعاءً صحيحاً، إذ من الممكن أن تتأتى نفس هذه الدقة عن طريق التعقل المنطقي وصحة المشاهدات أو الحذاقة الشهودية[١٨].

يقول اسپينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) في كتابه «رسالة في الكلام والسياسة»:

أُسلوب تفسير الكتاب المقدس لا يختلف كثيراً عن أسلوب معرفة الطبيعة، إذ كما أن تفسير الطبيعة يتكون من دراسة تاريخ الطبيعة ومن ثم استنتاج تعاريف للظواهر الطبيعية على أساس قواعد كلية ثابتة ومعينة، كذلك تفسير الكتاب المقدس يتحقق بدراسة نص الكتاب المقدس واستنباط نوايا كتّابه باعتبارها نتيجة مشروعة للأصول الأساسية(١٩).

و البراغماتيون كذلك لا يوافقون التمييز المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. يؤكّد البراغماتيون على أن عملية البحث والتحقيق والاستنباط ثابتة بالقياس إلى موضوع البحث. في الثقافة الهرمنوطيقية، يتحرك مفهوم التفسير عادة للتفكيك بين مطالعة الأشخاص وتعابيرهم الثقافية وبين مطالعة الطبيعة، وإثبات ثنائية الأساليب ومتعلق المعرفة. بينما في الثقافة البراغماتية يتحرّك مفهوم التفسير للتأكيد على وحدة الفكر والنسيج المتلاحم للعقيدة. الثقافة الهرمنوطيقية ناتجة عن التفسير الأدبي والعلوم الإنسانية ومرتبطة بها دوماً، بينما الثقافة البراغماتية ناجمة عن التأمل في تفسير المعطيات التجريبية(٢٠).

النقطة الجديرة بالملاحظة في هذا الصدد هي أن بالمستطاع دراسة الظواهر الطبيعية من زاويتين، إحداهما الزاوية الأفقية، أي الترابط بين هذه الظواهر على مدى عالم الطبيعة، وهذه الزاوية هي المتداولة في العلوم الطبيعية. والزاوية الثانية هي الزاوية الطولية وبالقياس إلى خالق العالم. السؤال الذي ينبثق من الزاوية الأولى يتعلق بكيفية تكوّن الظواهر والحوادث الطبيعية وظهورها. والسؤال الذي يطرح في الزاوية الثانية يرتبط بسبب أو فلسفة نظام الطبيعة وغايته. العلم الطبيعي من الزاوية الأولى ينظر إلى العالم ويجيب عن الأسئلة حول كيفية الأحداث الطبيعية، والفلسفة الميتافيزيقية من الزاوية الثانية تنظر إلى عالم الطبيعة. والرؤية الكونية الوحيانية تنظر لكلا الزاويتين إلى جانب بعضهما وترى أن كلاهما لازم وضروري. إذن، طبقاً للرؤية الكونية الوحيانية لا مانع من اجتماع المنهج التبييني والتفسيري في النظر للعالم،

فظواهر العالم مع أن لها أسباباً وعوامل طبيعية، لها كذلك سبب فاعلي وغائي ميتافيزيقي، والخلقة هي تجلٍّ لعلم وإرادة وحكمة الخالق العالم القدير الحكيم.

٢ـ المدلول والمعنى:

القصد والهدف الذي يروم الإنسان إفهامه بأقواله أو سلوكياته وتصرفاته للآخر، يعتبر معنى تلك الأقوال أو التصرفات. وقد تستطيع تلك الأقوال أو التصرفات إفهام المعنى المقصود، وقد تقصر عن إفهامه. والدلالة عبارة عن حكاية شيء لشيء آخر، سواء كان قولاً أو تصرفاً إنسانياً أو شيئاً آخر. على سبيل المثال، الأثر المتبقي عن أقدام إنسان يدل على مرور إنسان من ذلك المكان. هنا توجد دلالة ولكن لا توجد إفادة شيء لشيء آخر.

و عليه يتسنّى القول إن العلاقة بين المدلول والمعنى علاقة عموم وخصوص من وجه، ففي القول الواعي للإنسان والذي يدل على قصده، يوجد مدلول ويوجد أيضاً معنى، وفي القول الواعي الذي لا يعبّر عن قصد القائل ولا يبلّغه، يوجد معنى ولا يوجد مدلول، وفي دلالة آثار الأقدام على الشخص الماشي من هناك يوجد مدلول ولا يوجد معنى.

النقطة الأخرى هي أنه يوجد نوعان من المدلول بشأن الدلالات اللفظية، أحدهما المدلول التصوري والثاني المدلول التصديقي. المدلول التصوري هو الذي يتأتى من تصور اللفظ وبدون أخذ قصد المتكلم بنظر الاعتبار. مثل هذه الدلالة تابعة لوضع الألفاظ لمعانيها، وليست تابعة لقصد المتكلم، والمدلول التصديقي هو أن يستخدم المتكلم اللفظ بالمعنى الموضوع له، وهذا ما يسمّونه إرادة استعمالية. هنا توجد حالتان: الأولى هي أن المتكلم أراد المعنى الذي استخدم اللفظ له إرادة جدية، والحالة الثانية هي أنه لم يرد المعنى إرادة جدية.

والحصيلة هي: في العلاقة بين النص ومدلوله ومعناه تتحقق العملية التالية:

١ـ معاني المفردات والتراكيب الكلامية تحصل على أساس القواعد اللغوية والعقلائية. في هذه المرحلة يكتشف قارئ النص أو مفسّره مدلول الكلام وليس معناه.

٢ـ بالتوكّؤ على القاعدة العقلائية القائلة إن المتكلم استخدم الألفاظ بمعانيها اللغوية والعرفية، يتضح مدلول الكلام ومراده الاستعمالي.

٣ـ بالاستناد إلى القاعدة العقلائية القائلة إن المتكلم أراد من كلامه نفس المعنى الذي استعمل الكلام فيه، ينتج تطابق مراده الجدّيّ مع المراد والمدلول الاستعمالي لكلامه.

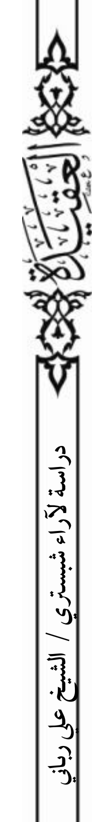
في المرحلتين الأخيرتين حيث نتعامل مع قصد المتكلم وإرادته، ما يحصل من الكلام يعتبر معنى الكلام، أحدهما المعنى الاستعمالي والثاني المعنى الجدّي. الغاية الرئيسية هي تفسير فهم المراد والمعنى الجدي للكلام، والمدلول الوضعي والمراد الاستعمالي للنص مقدمة لفهم معناه الواقعي(٢١).

طبعاً في الاستخدام الشائع تطلق مفردة المعنى على المرحلة الأولى أيضاً، فيقال المعنى الوضعي أو اللغوي أو التصوري للفظ، لأن وضع الألفاظ للمعاني عملية واعية والغاية منها هي أن يُفهِم الأفرادُ بواسطتها مقاصدهم لغيرهم.

على كل حال، المراد من تفسير الكلام الاطلاع على المعنى ذي الصلة بإرادة المتكلم وقصده(٢٢).

٣ـ مديات التفسير:

يمكن دراسة مديات التفسير ومساحاته وحدوده من جهتين: الجهة الأولى هي هل التفسير يختص بالنص والكلام المكتوب، أم أنه يشمل الكلام الشفهي أيضاً؟



وهل تراه يشمل أيضاً أفعال الإنسان وسلوكه أم يقتصر على الكلام (المكتوب والمقول شفهياً)، وهل يشمل أموراً غير أفعال الإنسان أم لا؟ والجهة الثانية هي: هل كل نص أو كلام بحاجة إلى تفسير أم أن النصوص والأقوال التي تحتاج دلالتها على المدلول ومعنى الكلام إلى تدبّر وتفكير، هي وحدها التي تحتاج إلى تفسير؟ وبكلمة ثانية النصوص والأقوال التي تحتاج إلى تفسير هي التي يكون مدلولها ومعناها غير واضحين.

بخصوص الحالة الأولى يجب القول إن مقتضى الملاك التفسيري هو: أين ما كان هناك معنى وقصد فإنه يقبل التفسير، لأن التفسير يتعامل مع اكتشاف المعنى وفهمه، سواء كان ذلك المعنى نابعاً من الكلام أم ناجماً عن فعل قصدي وإرادي غير الكلام. من هنا طرح دلتاي علم الهرمنوطيقا في مديات العلوم الإنسانية، وتوسّع بمدياته لتخرج عن نطاق النصوص، سواء النصوص الدينية أو غير الدينية؛ ومن قبله كان علم الهرمنوطيقا يختص بالنصوص. يقول أنطوني كورباي في هذا الشأن:

اكتسبت الهرمنوطيقا بواسطة ويلهلم دلتاي مكانة فلسفية واسعة. فمن وجهة نظره أن جميع العلوم الإنسانية ترتبط على مستوى أساسي بقضية الهرمنوطيقا وتأويل الكلام الإنساني. فهم الإنسان يعني فهم كلامه الثقافي، وهذه القضية لا تشمل النصوص فقط، بل تستغرق مختلف الصنوف الفنية والجاذبيات الثقافية(٢٣).

و بنظرة أعمق يمكن القول إن الهرمنوطيقا لا تختص بمديات الكلام والأفعال الواعية للأنسان، بل تشمل كل واقعيات العالم وأشيائه، لأنها كلها كلام تكويني لله تعالى، وبالتالي فهي أشياء هادفة وذات معنى، وبذلك سيكون فهمها هرمنوطيقياً. وكما سبق أن أوضحنا فإن التبيين والتفسير ليسا مقولتين ممتنعتي الاجتماع تختص إحداهما بالعلوم الإنسانية والثانية بالعلوم الطبيعية.

ولكن في الإجابة عن الجهة الثانية قال المفكرون المسلمون:

١ـ كل نص بحاجة إلى تفسير، حتى لو كان مدلول كلماته وجملاته معلوماً، فالمعنى حقيقة خافية في النص ولا تتجلى من دون تفسير. وهذا ما يستشف من عبارات الشيخ شبستري، ومنها:

يقوم التفسير على قبلية أن قراءة نص أو قول والاستماع إليه، حتى لو كانت مدلولات كلماته وجملاته معلومة، لا يُجلي ما يضمره النص أو القول في داخله، ولا يمكن الإفصاح والإعلان عن هذا الشيء الخفي إلّا بالتفسير(٢٤).

و يقول في موضع آخر:

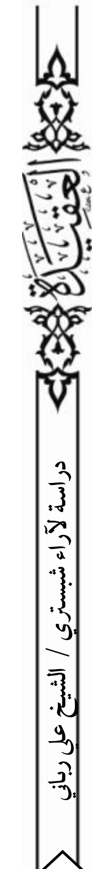
يمكن عرض تفاسير متعددة لكل نص، ولكل نص وجوه عديدة، وفهم معنى النص ليس بالقضية البديهية(٢٥).

٢ـ أين ما كانت دلالة الكلام على المعنى من قبيل «النص»، بحيث لا سبيل لأن يكون له معنيان أو أكثر، فهو غنيّ عن التفسير، وبغير هذه الحالة سيكون للتفسير دوره وفائدته. تستفاد هذه الفكرة من العبارة التي رواها الزركشي عن الراغب الإصفهاني، حيث قال:

إنّ التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعمّ من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره(٢٦).

في هذه العبارة، نجد أن بيان المعنى الظاهري للكلام يعدّ هو الآخر تفسيراً. وينوّه بعد ذلك إلى أن التفسير يتعلق أحياناً ببيان معنى المفردات الغريبة مثل بحيرة، وسائبة، ووصيلة(٢٧)، ويأتي أحياناً لشرح وبيان الكلام الموجز، مثل الآية:«اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»(٢٨).

٣ـ يلزم التفسير في المواطن التي لا تكون دلالة الكلام على المعنى من قبيل «النص»، ولا يكون له ظاهر، وبالتالي يلزم الفحص والتأمل الفكري من أجل اكتشاف معنى النص. بعبارة ثانية يلزمنا التفسير عندما يكون معنى الكلام خافياً،



فيكشف لنا التفسير عن ذلك المعنى الخفي. إذن، متى ما تحصّل المعنى عن طريق الكلام فإن بيان هذا المعنى الظاهر لن يكون تفسيراً، لأن التفسير هو إجلاء معنى الكلام. ومتى ما كان معنى الكلام ظاهراً جلياً لم يعد بحاجة إلى تفسير. إذن، يصحّ التفسير عندما:

أ ـ عندما يكون ثمة احتمالان أو أكثر لمعنى الكلام، ولا أرجحية لاحتمال على غيره من الاحتمالات. رسالة التفسير حسب هذا الافتراض هي انتقاء أحد الاحتمالات باعتباره المعنى المراد من الكلام، وإثبات ذلك(٢٩).

ب ـ عندما يكون هنالك احتمالان أو أكثر لمعنى الكلام، ويستفاد أحد الاحتمالات من ظاهر الكلام، لكن المراد احتمال آخر لا يستفاد من ظاهر الكلام(٣٠).

أما في الحالة التي يُنتقى فيها المعنى المُستفاد من ظاهر الكلام، فإن الكلام لن يعود بحاجة إلى تفسير. وهذه النظرية مشهورة شائعة بين علماء أصول الفقه(٣١).

٤ ـ الظهور على نوعين: ظهور بسيط وظهور مركب. الظهور البسيط مثل جملة: اذهب إلى البحر في كل يوم. والظهور المركب مثل جملة: اذهبْ إلى البحر في كل يوم واستمع إلى كلامه.

في الجملة الأولى، من المتحمل أن يكون المراد بكلمة «البحر» شخصاً عالماً، بيد أن هذا الاحتمال مرجوح، لأنه يمثل المعنى المجازي لكلمة البحر، ولا توجد قرينة مذكورة على هذا المعنى.

أما في الجملة الثانية فهنالك ظهوران: أحدهما ظهور كلمة البحر في بحر الماء، والثاني ظهور لفظة الكلام في القول والتكلّم. وفي كلا الحالتين يحتمل الخلاف أيضاً، ففي الجملة الأولى يحتمل أن يكون المقصود من البحر شخصاً عالماً، وفي الجملة الثانية يحتمل أن يكون المقصود من الكلام أصوات أمواج البحر ومياهه. في مثل هذه الحالات يستدعي تشخيص المقصود من الكلام وأيّ الظهورين المذكورين مرجّح على

الآخر حتى يكون قرينة على المعنى المقصود في الجملة الأخرى، يستدعي بحثاً وتأملاً فكرياً، وهذه هي عملية التفسير(٣٢).

٥ ـ الرأي المختار هو أنه متى ما كانت دلالة الكلام على المعنى المراد من قبيل النص، أي متى ما لم يكن بالإمكان تصور أكثر من وجه واحد للكلام، عندئذٍ لن تكون هناك ضرورة للتفسير، ومتى ما كانت دلالته من قبيل الظهور، ومن ناحية كانت منهجية المتكلم أن يذكر مراده على شكل تدريجي وباستخدام أساليب العام والخاص، والمطلق والمقيد، والقرائن المتفرقة وغير المترابطة، سيكون ذلك الظهور ظهوراً بدوياً ولا يكشف عن معنى مراد المتكلم. في هذه الحالة ومن أجل فهم مراد النص ينبغي أخذ مجموع الكلام بنظر الاعتبار. ولا ريب في أن هذه العملية بحاجة إلى بحث وتأمل فكري، وهي من مصاديق التفسير. لقد استخدم القرآن الكريم المنهجية المذكورة لبيان مقاصده، بمعنى أن فيه عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً وحقيقة ومجازاً و... الخ، وقد ذكر هذه الأمور بصورة تدريجية. فهم مقاصد الآيات القرآنية حول موضوع معين منوط بدراسة مجموع الآيات ذات الصلة. وهذه العملية مصداق واضح للتفسير(٣٣).

إشكال: كون الكلام نصاً لا يتنافى مع حاجته إلى تفسير، لأن كونه نصاً يتعلق بمدلول الكلام ودلالته التصويرية، والتفسير يتعلق بمعنى الكلام ودلالته التصديقية.

الإجابة: بالنسبة للمتكلم الواعي والحكيم لا يمكن التفكيك بين مدلول الكلام ومعناه، لأن مثل هذا المتكلم يستخدم الكلام بمعناه اللغوي أو العرفي المعروف بالنسبة للمخاطب (المتلقي). حيثما كان للفظ معنى لغوي أو عرفي واحد، ولا يوجد احتمال معنى آخر فيه، كان معنى الكلام جلياً ولا يحتاج إلى أيّ تدبّر وبحث فكري. نعم، في مثل هذه الحالات قد يكون مصداق اللفظ ـ وليس معناه ـ متعدداً، ولأجل فهم أي المصاديق هو المراد لابدّ من اللجوء إلى التدبر والتفسير. والمثال على

ذلك الآية القرآنية: « إلهكم إلهٌ واحدٌ»(٣٤)، فكلمة واحد مشترك معنوي، وفي مقابل الكثرة. ولا يرد احتمال أن يكون المراد من الوحدة الكثرة والتعدد، وإذن فدلالة الآية على أن الله واحد دلالة صريحة ونصية. على أن الوحدة من حيث المصداق لها أقسام من قبيل الوحدة العددية والوحدة النوعية والوحدة الجنسية والوحدة الحقة(٣٥). ومن بين هذه الأقسام المذكورة لا تصدق على الله إلّا الوحدة الحقة. وإثبات هذه الفكرة بحاجة إلى تحقيق وتفسير.

نعم، إذا كانت كلمة واحد ظاهرة في وحدتين عدديتين، فلن تكون الآية مثالاً للنص، بل ستكون من مصاديق الآيات التي يقصد منها معنى بخلاف ظاهرها (آيات متشابهة).

***

الفصل الثاني
قبليات المفسِّر

يتناول الشيخ محمد مجتهد شبستري في القسم الأول بالبحث و التحليل دورقبليات المفسرين ومعارفهم المسبقة واستعاراتهم وتأثيراتها في تفسير الوحي، فيقول: علماء الهرمنوطيقا، بدراساتهم الدقيقة حول التفسير وفهم النصوص، طرحوا بحوثاً وموضوعات مهمة.

ويختار شبستري خمس قضايا أساسية تتعلق بمقدمات ومقولات التفسير وفهم النصوص، ويعرضها باختصار. وهذه القضايا الخمس هي:

١ـ قبليات المفسر.

٢ـ الميول والتوقعات والتطلعات الموجِّهة للمفسّر.

٣ـ أسئلة المفسر من التاريخ.

٤ـ تشخيص المعنى المركزي للنص، وتفسير النص حول محوره.

٥ـ ترجمة النص في الأفق التاريخي للمفسر.

القضية الأولى التي يثيرها شبستري كإحدى مقدمات التفسير ومقوماته هي قبليات المفسر. لا عند تفسير النصوص وحسب، بل حتى قبل أي جهد علمي آخر، يحمل الباحث قبليات أو معلومات مسبقة. ما من عالم أو مفسر أو كاتب بمستطاعه خلق أفكاره ومعارفه من العدم وصياغتها وإعطاءها شكلها. كل شخص يحمل حول أي شيء يريد معرفته أكثر، معارف إجمالية أو إجمالية جداً. إذا لم تكن هناك أية معلومات مسبقة حول موضوع فلن تكون هناك أية إرادة أو رغبة لفهم ذلك الموضوع أو تبيينه كعمل إرادي، ولن يحصل أي فهم أو تبيين[٣٦].

النقطة الأخرى هي أن من يريد فهم نص من النصوص إنما يبحث ـ في الحقيقة ـ عن شيء، والشخص الذي يبحث عن شيء، يقوم في الواقع بطرح سؤال. إذن، الفهم يبدأ بطرح سؤال، وطرح السؤال مسبوق بعدة معلومات قبلية:

١ ـ معلومات مسبقة حول السؤال نفسه.

٢ ـ معلومات مسبقة حول الشخص أو النص الذي يُسأل عنه.

٣ ـ معلومات مسبقة حول لغة السؤال. فعلى السائل أن يعتبر سؤاله ذا معنى، وهذا غير ممكن من دون تبنّي نظرية لغوية.

٤ ـ معلومات مسبقة حول منبت وأساس العلم الذي يُطرح السؤال في ضوئه.

بهذه المعلومات المسبقة يعلم السائل ما الشيء الذي يمكن سؤاله، وما الشيء الذي لا يمكن سؤاله. ما يكون خارج نطاق العلم الذي يمثل منبت السؤال، ينبغي



أن لا يُسأل عنه.

بعد ذكره لهذه القبليات، يلفت الدكتور شبستري إلى نقطة مهمة وهي: مع أن الفهم لا يحصل بدون قبليات وفهوم مسبقة، بيد أن المفسر يجب أن لا يعتبر قبلياته التي تقوّم الفهم مركزاً لمعنى النص أو معنى مركزياً للنص، لأنه في هذه الحالة سيتوقف عند مستوى النص ويحرّف معناه(٣٧).

١ ـ القبليات العامة والخاصة للفهم:

يمكن تصنيف قبليات الفهم والتفسير إلى فئتين كليتين: القبليات العامة والقبليات الخاصة.

المراد من القبليات العامة المعارف التي لا تختص بفهم نص معين أو علم خاص. والقبليات الخاصة هي تلك المرتبطة بعلوم خاصة كالمعارف الفلسفية أو الميتافيزيقية أو السايكولوجية أو السياسية أو... .

أ ـ القبليات العامة للفهم :

١ ـ المعرفة الإجمالية بموضوع البحث والتفسير، فالفهم والمعرفة عملية واعية وإرادية، ولا يمكن الفهم والمعرفة من دون وجود أي فهم أو معلومات مسبقة حول الموضوع. الشيء الذي يروم الإنسان أن يكتسب معرفة به ليس مجهولاً مطلقاً ولا معلوماً مطلقاً؛ أي إنه ليس بحيث لا يمتلك الإنسان أي تصور أو إدراك حوله، ولا أن هذا الإنسان يعرف كل شيء عنه. وعليه فالفهم الإجمالي لموضوع البحث والتفسير من قبليات الباحث والمفسر.

٢ ـ يرتبط موضوع البحث والتفسير من حيث التصنيف أو التبويب العلمي بعلم خاص، ولأجل معرفته ينبغي الاغتراف من معطيات ذلك العلم. الموضوع الفلسفي يجب معرفته عن طريق الدراسات الفلسفية، والموضوع التاريخي يجب

معرفته والبحث فيه عن طريق علم التاريخ، ولأجل فهم مسألة فقهية يتعيّن مراجعة علم الفقه و... إذن، الاطلاع على المبنى والمكانة العلمية لموضوع البحث هو أيضاً من قبليات الفهم والمعرفة. أحياناً يمكن البحث في موضوع معين من جهات وزوايا متعددة. على سبيل المثال، الماء يمكن دراسته من حيث خواصه وتركيباته الكيمياوية، وتتسنى دراسته من حيث الحدوث والقدم. على كل حال، على الباحث أو المفسر أن يحدد مسبقاً المكانة والمنحى العلمي لموضوع البحث والتفسير.

٣ ـ من القبليات الأخرى للفهم والتفسير الاطلاع على اللغة والقواعد اللغوية، فمع أن الفهم في ذاته وحقيقته ليس ظاهرة لغوية، إلّا أنه لا يتأتّى من دون أصول وقواعد لغوية.

فأولاً: في فهم وتفسير نص أو كلام (كتابات أو أقوال شفهية) يعد النص ذاته لغةً، وفهم المعنى يحصل عن طريق فهم لغة النص.

وثانياً: حتى في غير فهم النص ونتيجة كثرة الاستخدام والأنس الذهني يرتبط اللفظ والمعنى مع بعضهما بشكل من الأشكال، بحيث تدرك الأجهزة الإدراكية للإنسان والتي تفكر في النص، المعنى في إطار اللغة[٣٨].

على كل حال، في عملية فهم النصوص وتفسيرها، تعد معرفة معنى المفردات حسب القواعد الأدبية والقواعد العقلائية التي تسود لغة التفاهم والحوار، تعدّ من قبليات المفسر.

٤ ـ الفهم لا يحصل من دون تفكير، والتفكير رهن بمراعاة القواعد المنطقية للتفكير. إذن الاطلاع على القواعد المنطقية للتفكير هو الآخر من قبليات التفسير.

٥ ـ قبل كل هذه المقدمات المذكورة، يجب أن يؤمن المفسر والباحث بالفهم، ولا يكون سفسطائياً أو مشككاً، إذ بدون مثل هذه المعرفة والاعتقاد سوف لن يبادر أبداً لفهم النص أو معرفة الواقع.



تستخلص من الإيضاحات المذكورة ثلاث نقاط:

أ ـ من أجل تبيين أن الفهم والتفسير يتوقفان على قبليات، لا حاجة لأن نعتبر الفهم بحثاً، ثم نعتبر البحث سؤالاً واستفهاماً، ثم نعتبر السؤال متوقفاً على المعارف الأربع الواردة في آراء الدكتور شبستري.

ب ـ القبليات العامة للتفسير أكثر من تلك التي وردت في آرائه.

ج ـ تطرح أيضاً في التفسير قبليات خاصة، هي المعارف الفلسفية أو الكلامية أو العلمية أو الفقهية في مجالات معينة، لأن للإنسان معارف ومعلومات في المجالات المذكورة. والنقاش المطروح هنا هو: هل هذه المعارف والمعلومات أيضاً تؤثر في فهمه لتفسير النص، أم لا؟ وعلى افتراض أنها تؤثر فهل تأثر الفهم بالمعارف القبلية مما لا مناص منه أم يمكن التملص منه؟

ب ـ القبليات الخاصة للفهم :

استرعت القبليات الخاصة اهتمام علماء الهرمنوطيقا أكثر من القبليات العامة، وكانت مثار نقاش وجدل في الهرمنوطيقا، وخصوصاً في فهم النصوص الدينية وتفسيرها. هل من المسموح للمفسر أن يشرك قبلياته الفلسفية أو العلمية في تفسير الوحي الإلهي؟ وتطبيق الكلام الإلهي عليها، أم أنه غير مسموح له بمثل ذلك؟

تحذير شبستري من أن قبليات المفسر يجب أن لا تحول دون فهمه لمعنى النص، تحذير في محله، وخطورة هذا الموضوع في ما يتعلق بالقبليات الخاصة أكبر منها بخصوص القبليات العامة[٣٩].

***

الفصل الثالث

الميول والتوقعات الـمُوجِّهة للمفسِّر

ميول المفسر نفسه وتلطعاته وتوقعاته، والتي تحضّه على طرح الأسئلة على النص وفهمه، هي من مقدمات فهم النص ومقوّماته. يطرح الإنسان جميع أسئلته بدافع من رغبة وميل وتوقع معين، ولا جدال في أن ميوله وتوقعاته هذه تتناسب وقبلياته التي صاغت سؤاله وقوّمته. السؤال مسبوق دوماً بميول وتوقعات. إذا لم يكن الإنسان راغباً في فهم نص فلن يبذل جهد لتفسيره. تفسير النص مثل أي عمل إرادي آخر ينجم عن الميل والاندفاع وبغية الوصول لهدف معين. هدف الشخص الذي يروم تفسير نص فلسفي يختلف عن هدف شخص يبغي فهم نص تاريخي.

النقطة المهمة هي أن هذه التوقعات ليست مجرد حالة نفسية، بل هي من مقدمات ومقومات عملية التفسير والفهم، وبهذا المعنى فإن المفسر يستطيع أن يتلقى من النص الإجابات التي يتوقع تلقيها من النص. هذا التوقع يساعد المفسر ويرسم له طريق طرح الأسئلة، ويجعله لا يطلب من النص الفلسفي إجابة تاريخية، ومن النص التاريخي إجابة فلسفية. كثيرون هم أولئك الذين بحثوا في النصوص الدينية عن إجابات تتعلق بالعلوم التجريبية وكتبوا تفاسير كبيرة بهذا الطريقة. ومن النماذج على ذلك تفسير الطنطاوي للقرآن الكريم المسمى بالجواهر، والذي لم يلق استحساناً في العالم الإسلامي.

أهمية تنقيح القبليات والأسئلة والميول والتوقعات من أجل تفسير النصوص الدينية تفسيراً صحيحاً تفوق أهميته من أجل تفسير النصوص الأخرى. تتحدث النصوص الدينية حول معنى الوجود ومصير الإنسان، وتنقيح القبليات والمعلومات المسبقة والأسئلة والتوقعات والميول ذات الصلة بتفسير هذه الأسرار المتداخلة المعقدة عملية جد صعبة ومجهدة وتتطلب موهبة خاصة.



المعضلة في هذا الخصوص (دور ميول المفسر وتوقعاته في عملية التفسير) هي كيف يمكن الوثوق بأن ميول المفسر وتوقعاته متطابقة مع ميول مؤلف النص وتوقعاته؟ كيف يمكن الاستنتاج بأن الأسئلة التي يطرحها المفسر حيال النص متطابقة مع الأسئلة التي أراد مؤلف النص الإجابة عنها؟ التطابق الإجمالي بين هاتين المجموعتين ضروري لحصول الفهم. ويزداد هذا الموضوع صعوبة عندما يكون النص قد وضع في زمن بعيد جداً. كيف يمكن تشخيص الميول والتوقعات والأسئلة التي خالجت أناساً كتبوا نصوصاً قبل آلاف السنين تشخيصاً واضحاً صحيحاً؟

بالإضافة إلى كل هذا،كيف يمكن للمفسر أن يتفطن لكل ميوله وتوقعاته الظاهرة والخافية والتي تصوغ أسئلته؟

على كل حال، المفسر هو الذي يجب عليه أن يثبت درجة انتصاره - بفنونه التفسيرية - على هذه المشكلات[٤٠].

١ - الميول والتطلعات الصحيحة وغير الصحيحة:

لا يمكن الشك في أن فهم الإنسان يتأثر برغباته وميوله وتوقعاته وتطلعاته، بيد أن درجة وكيفية تأثير الميول والتوقعات على الفهم قضية تحتاج إلى دراسة وتحقيق. كما أنه من الواضح أن الميول الإنسان وتوقعاته بشأن شيء معيّن تتناسب مع وعي الإنسان ومعتقداته حول ذلك الشيء. توقعات الإنسان من نص يعتبر كاتبه شخصاً عالماً مفكراً ذا نظرة شاملة دقيقة وقدرات فكرية وتجربة علمية عالية ستختلف طبعاً عن توقعاته من نص يعتبر كاتبه مفتقراً لهذه الخصوصيات. التوقعات التي يتوقعها من الدين شخص يعتقد أن مديات الهداية الدينية واسعة وشاملة تختلف عن توقعات فرد من الدين يعتقد بأن مديات الهداية الدينية تقتصر على الأبعاد العقيدية والمعنوية. الإنسان يتوقع من الشخص الذي يعتبره فيلسوفاً أن يجيب عن أسئلته الفلسفية، ويتوقع من الشخص الذي يعتبره عالماً في التاريخ أن يجيب عن أسئلته التاريخية.

٢ – الميول والتوقعات الصحيحة وغير الصحيحة:

النقطة المهمة في هذا البحث هي أن ميول الإنسان وتوقعاته والتي تؤثر على فهمه تنبع هي الأخرى من معلوماته وميوله واحتياجاته، وقد تكون معلومات الإنسان صحيحة أو غير صحيحة، وقد تكون ميوله منطقية أو غير منطقية، وقد تكون احتياجاته أصيلة أو كاذبة. وبهذا فإن فهم الإنسان المتأثر بهذه العوامل النفسية قد يكون صحيحاً أو غير صحيح. إذن، متى ما نبعت ميول المفسر وتوقعاته من معرفة صحيحة وميول منطقية واحتياجات أصيلة فسيكون تأثيرها على الفهم منطقياً وإيجابياً، ومتى ما كانت ميول المفسر وتوقعاته ناتجة عن معرفة غير صحيحة وميول غير منطقية واحتياجات كاذبة كان تأثيرها على الفهم تأثيراً سلبياً وغير منطقي.

٣ –طريقة تمييز الميول والتوقعات الصحيحة من غير الصحيحة:

و الآن ينبغي النظر: هل ثمة معيار لمعرفة الميول والتوقعات الصحيحة وتمييزها عن غير الصحيحة أم لا؟ في الافتراض الأول لن يعاني الفهم والتفسير من مشكلات النزعة النسية والتشكيكية، ولكن في الافتراض الثاني سوف تعمّ النسبية والتشكيكية أجواء الفهم والتفسير.

الإجابة الصائبة هي أنه يمكن معرفة الميول والتوقعات الصحيحة وتمييزها عن الميول والتوقعات غير الصحيحة، وذلك بثلاثة أشياء:

أ- يجب نقد وتقييم العوامل المعرفية والشعورية المؤثرة في الميول والتوقعات. على سبيل المثال متى ما تصور الفرد نصاً وحيانياً بأنه نص غير وحياني، أو نصاً غير وحياني بأنه نص وحياني، وبذلك تكونت لديه ميول وتوقعات غير صائبة تجاه النص، من اللازم و الحال هذه نقد معرفته واعتقاده لإصلاح توقعاته وميوله تجاه النص.

ب- ينبغي أن يكون الفهم والتفسير منهجياً تراعى فيه القواعد المنطقية



والعقلائية واللغوية. متى ما خرج المفسّر عن الإطار العقلاني والعقلائي للتفسير من أجل الوصول إلى توقعاته وميوله الخاصة، سيخرج تفسيره غير صحيح وغير مقبول.

طبعاً، قد تكون عدم مراعاة قواعد التفسير وضوابطه ناجمة عن غفلة المفسر، وليست واعية عمدية، بيد أن الغفلة بدورها قد تكون ناتجة عن ميوله وتوقعاته غير الصحيحة.

ج- المعرفة الصحيحة لمؤلف النص والاطلاع على قصده ونيته يمكنه أيضاً أن يكون سبيلاً آخر لتقييم صحة أو عدم صحة ميول المفسر وتطلعاته. متى ما كانت ميول المفسر وتوقعاته غير منسجمة مع ميول المؤلّف وتطلعاته، فإنها لن تكون مقبولة. أما كيف يمكن الاطلاع على ميول المؤلف وتوقعاته ومقاصده ونواياه فهذه قضية سندرسها في الفصل اللاحق.

٤ -أهمية التفسير وصعوباته:

الرأي الذي يتبناه الدكتور شبستري والقائل بأن اكتشاف رسالة الدين من النصوص الدينية يحتاج إلى جهد تفسيري عظيم وذكاء وموهبة خاصة، وأن يكون المرء مفسراً للنصوص الدينية أصعب من أن يكون فيلسوفاً أو متألهاً، وأن غالبية المتدينين يتلقون رسالة الدين عن طريق مفسري الدين، هذا الرأي يبدو رأياً صائباً وقوياً. إنه إجابةٌ وردٌّ على الذين يتوهمون أن فهم الحقائق والمعارف الدينية لا يستلزم موهبة ومهارة ووعياً خاصاً، ويخالون أن فهم الدين حالة عامة منتشرة في كل المستويات والدرجات، وذلك بذريعة أن الدين شيء عام وهو للناس كافة. والحال أن القرآن الكريم له مستويات ودرجات من المعارف والمفاهيم، إدراك بعضها غير متاح من دون التوفر على المعرفة اللازمة لمناهج التفسير وقواعده. ومن جهة ثانية فإن التعرف على مناهج التفسير وقواعده عملية تخصصية تستدعي قدرات وجهوداً خاصة. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال إن كلام الله قسّم نفسه إلى ثلاثة أقسام:



أ- ما فهمه عام شامل (النصوص والظواهر القرآنية البديهية).

ب- ما يفهمه الذين يتمتعون بقوة إدراكية سليمة والذين هذّبوا وشذّبوا أذهانهم (المعرفة النظرية للقرآن).

ج- ما لا يفهمه إلّا الله والملائكة والراسخون في العلم (حقائق القرآن الباطنية)[٤١].

و قد رويت هذه الفكرة عن ابن عباس أيضاً بشكل آخر، حيث قال:

تفسير القرآن على أربعة أنحاء:

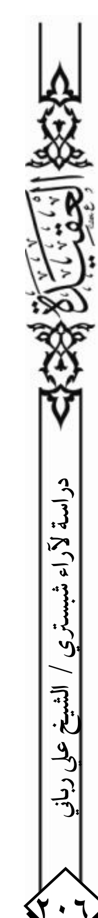
أ- ما يفهمه كل من يفهم لغة العرب.

ب- ما يجب على الجميع معرفته، ولا يعذر أحد في عدم معرفته.

ج- ما لا يعلمه إلّا العلماء (المفسرون والمجتهدون).

د- ما لا يعلمه إلّا الله[٤٢].

وقال بدر الدين الزركشي إيضاحاً لذلك:الصنف الأول هو ما يعلمه العارفون بلغة العرب، وهو ما يتعلق بعلم اللغة والإعراب. من دون معرفة لغة العرب وقواعدها لا يمكن تفسير القرآن. والصنف الثاني هو المعارف والأحكام المستحصلة بوضوح من نصوص القرآن، نظير الآية:«فاعلم أنه لا إله إلا الله»[٤٣]، الدالة على وحدة الله، حتى لو لم يعلم الإنسان أن البنية الكلامية لـ «لا» و«إلّا» (النفي والاستثناء) هي من أجل الحصر. ونظير الآية: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»[٤٤] الدالة على طلب القيام بعمل والأمر بشيء، حتى لو لم يعلم الإنسان هل أن مقتضى صيغة «افعَل» الترجيح الوجوبي أم الاستحبابي. إذن، لا يعذر أحد في عدم معرفة مثل هذه الأمور التي يعد فهمها بديهياً واضحاً. وما لا يعرفه إلّا العلماء والمجتهدون فهو الأمور التي تحتاج إلى استنباط وتأويل، مثل تبيين المجمل وتخصيص العام. والذي لايعرفه إلّا الله هو الآيات التي تحتوي الحقائق الغيبية مثل موعد القيامة أو حقيقة



الروح أو الحروف المقطعة.

ثم يقول عن المتشابهات: لا يمكن فهمها عن طريق الاجتهاد العلمي، وفهمها غير ممكن إلّا عن طريق البيان القرآني أو الروائي أو إجماع الأمة، وفي غير هذه الحالات يجب التوقف عندها والسكوت عنها(٤٥).

و النتيجة هي: بمعرفة لغة العرب يمكن فهم معاني المفردات القرآنية، ولا حاجة هنا إلى بحوث تفسيرية واجتهادية. كل من كان على معرفة بالمحاورة العربية سيفهم مدلول الآيات القرآنية، كما أنه سيعرف مقاصدها في الحالات الجلية الواضحة، ولكن المعرفة التفصيلية لمقاصد القرآن تحتاج إلى بحوث تفسيرية، وهذه رهن بكسب معارف ومهارات خاصة.

٥ - رأي غير صحيح ومتناقض:

المدهش هو أن الدكتور شبستري يغفل في موضع آخر عن هذه الفكرة الرصينة ويقول:

فكرة أن علماء الدين هم فقط من يحق لهم إبداء آرائهم بخصوص الدين فكرة غير مقبولة أساساً. الدين الذي يدعو إلى عقلانية المعتقدات بالإضافة إلى التجربة المعنوية، لا يمكنه حصر إبداء الآراء الدينية بالعلماء والمختصين. إذا كان الجميع مطالبين بالدين والتدين المعقول فسيكون من حق الجميع البحث وإبداء الآراء حول الشؤون الدينية. التقليد في المعارف الدينية يتلاءم مع الدين الذي يرفض عقلانية المعتقدات، ويعلن عن شخصية مقدسة معصومة منصوبة من قبل الغيب كواسطة بين الله والناس، هي التي تتولى تفسير الدين، ولا يسمح لأحد بالاستفسار والسؤال والبحث والتفكير. وليس الإسلام مثل هذا الدين، والقرآن الكريم وسنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام، وآراء الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين المسلمين لم تطرح الإسلام على هذا النحو(٤٦).

هذا الكلام فضلاً عن أنه يتناقض مع كلامه السابق، فهو مرفوض ومدخول من عدة جوانب:

أ- عقلانية الدين والتدين لا تستلزم أن يستطيع كل شخص إبداء آرائه حول الدين، وأن لا تحتاج هذه العملية إلى مهارات وتخصص. عقلانية التدين وأية قضية أخرى هي أن يعمل الإنسان وفقاً للمعايير العقلانية، ولا يتماهى مع المشاعر والعواطف وسائر العوامل غير العقلانية. من الأصول العقلانية أن يتخذ الإنسان قراراته في أية قضية نظرية أو عملية بنحو واع ومدروس، ومتى ما كان بوسعه هو نفسه أن يكتسب الوعي والمعرفة اللازمة حول تلك القضية ويدرس جوانبها، فعليه القيام بذلك، وإذا لم يكن بوسعه التوفر على مثل هذا الوعي والمعرفة بسبب عدم توفر أسباب ذلك وظروفه، فعليه الاستعانة بأصحاب الخبرة والاختصاص. وعليه فالرجوع إلى المجتهدين وخبراء الدين وعلمائه من قبل من يفتقرون إلى القدرة الفعلية على التخصص والاجتهاد، هو مقتضى عقلانية الدين والتدين، كما أن مقتضى التمتع بالسلامة الجسمية المعقولة هو أن يعمل المرء على أساس نتائج البحوث الطبية، فإذا لم يكن الإنسان نفسه طبيباً وجب عليه العمل برأي الطبيب المختص. وهذا مبدأ يسود كل شؤون الحياة.

ب- تنصيب المعصوم كواسطة بين الله وعباده والمسؤول عن تفسير الدين لايتعارض مع حق الاستفسار والبحث والتفكير الذي يتمتع به الآخرون. بمقدور غير المعصومين الاستفهام والبحث والتفكير حول الدين، وإبداء آرائهم بشأن الدين باستخدام أصول الاجتهاد ومنهجيته، لكنهم يجب أن يتحاشوا معارضة رأي المعصوم، فرأي المعصوم كعلامات المرور التي يجب على السواق مراعاتها ليبقوا بمنأى عن الأخطار. القرآن الكريم يدعو من جهة إلى التفقّه في الدين(٤٧)، ومن جهةٍ أُخرى يشدّد على ضرورة اتّباع الرسول الأكرم ﷺ وعدم الانحراف عنه(٤٨).

ج- أعلن الله عزّ وجلّ رسوله الأعظم صلى الله عليه وآله مفسراً رسمياً للقرآن الكريم فقال: «**وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**»(٤٩).

وقد أعلن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بأمر من الخالق العظيم عترته الطاهرة عِدْلاً للقرآن وأكد على أن هذين العِدْلين لا يفترقان، والهداية الحقيقة رهن بالاعتصام بكليهما(٥٠). فكرة أن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله هو المفسر المعصوم للدين من ضروريات الإسلام وقضية متفق عليها من قبل كل المذاهب الإسلامية، كما أن الاعتقاد بأن عترة الرسول الطاهرة عليهم السلام مفسرون معصومون للوحي من بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من ضروريات المذهب الشيعي. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإنّ هذه الفكرة لا تتنافى أبداً مع حرية البحث والتفكير وحقّ السؤال والاستفهام.

***

الفصل الرابع

استفهام التاريخ

يطرح الدكتور شبستري من منطلق القبلية القائلة بأن للنص معنى وأن ذلك المعنى ممكن الدراسة والمعرفة بالنظر لقصد المؤلف ونيّته، يطرح أربع قضايا يجب من أجل إيضاحها الاستعانة بمنهج التحليل التاريخي. وهذه القضايا الأربع هي:

أ- أية ميول وتوقعات دفعت المؤلف إلى إنتاج النص؟

ب- ما هي الوضعية والظروف التاريخية التي أنتج المؤلف نصه في إطارها؟

ج- كيف كانت الوضعية والظروف التاريخية لجمهوره ومتلقّيه؟

د- ما هي معطياته وإمكانياته اللغوية لإنتاج النص كتابةً ومشافهةً؟

مثل هذه الأسئلة لا يمكن الإجابة عنها بصورة صحيحة إلّا بمنهج التحليل التاريخي. استخدام قواعد اللغة والمحاورة وقوانينها، والتي سمّاها القدماء «قواعد التفسير»، وكل مباحث الألفاظ في علم الأصول تتعلق بهذه القضية، وقد فتحت البحوث والدراسات الجديدة المتعلقة بمنهج النقد التاريخي بدورها أبواباً واسعة فيما يتعلق بهذا الموضوع.

القضية المهمة في هذا الخصوص هي أن مفسر النص من أجل دراسة الموضوعات المذكورة والتحقيق فيها يعمل وفقاً لميوله وتوقعاته وظروفه التاريخية الخاصة. وفي هذه الحالة هل يستطيع الإصغاء للتاريخ بشكل واقعي، وإفساح المجال للنص للتعبير بصورة عينية وواقعية عمّا أراد منتج النص التعبير عنه؟ ألا تمثل ميول المفسر وتوقعاته ضمن أفقه التاريخي عقبة في هذا الطريق؟ مع وجود مثل هذه الأسئلة الأساسية ينبغي على المفسر بذل كل جهوده لتنقيح الموضوعات الأربع المذكورة، وإلّا فإنه بدلاً عن تفسير النص سيفرض معلوماته ومعارفه وآراءه على النص بشكل من الأشكال[٥١].

١ –أسلوب معرفة قصد المؤلف ونيّته:

كما سبق أن مرّ بنا فإن قبلية هذا البحث هي أن رسالة التفسير تتمثل في التوصّل إلى معنى النص بما يتطابق وقصد المؤلف ونيّته. ومن جهة أخرى فإن قصد المؤلف ونيّته تتأثر بميوله وتوقعاته وظروفه التاريخية، كما أن وضعية المتلقين وظروفهم التاريخية تؤثر في قصد المؤلف ونيته. أضف إلى ذلك أن المعطيات والإمكانيات اللغوية للمؤلف تؤثر في كيفية عرض قصده. وإذن، ففهم النص وتفسيره يقوم على الأصول والركائز أدناه:

١ – يتضمن النص المعنى الذي أراد المؤلف التعبير عنه وإفادته.

٢ – قصد المؤلف يتأثر بمعارفه وميوله وتوقعاته.

٣-الوضعية والظروف التاريخية للمؤلف تؤثر في معنى النص.

٤ - الوضعية والظروف التاريخية لمتلقي النص وجمهوره تؤثر هي الأخرى في قصد المؤلف ونيّته.

٥ - المعنى الذي قصده المؤلف من النص يتأثر بمعطياته ومعارفه وإمكانياته اللغوية.

وعليه، فالمفسر يستطيع فهم معنى النص عندما يفهم قصد المؤلف ونيته، ومن أجل فهم قصد المؤلف ونيته يجب عليه معرفة الشخصية العلمية والنفسية للمؤلف (معارفه وميوله وتوقعاته) ومعرفة الأوضاع والظروف التاريخية للمؤلف وجمهور المؤلف، والاطلاع على المعطيات والإمكانيات اللغوية التي يتمتع بها المؤلف. وهنا يُطرح السؤال: عن أيّ طريق وعلى أساس أيّ قواعد يستطيع المفسر التوفر على مثل هذه المعارف والمعلومات؟

يرى الشيخ شبستري أن منهج التحقيق والتحليل التاريخي أهم طريق لتوفر المفسّر على المعارف المنظورة. أضف إلى ذلك أن قوانين وقواعد لغة التحاور التي سمّيت «قواعد التفسير» ومباحث علم أصول الفقه ستعمل هي الأخرى كدليلٍ ومرشدٍ للمفسر في هذا الطريق.

تتكون أفكار شبستري من أربعة أجزاء:

١ - الأساس الهرمنوطيقي لفهم النص وتفسيره، وهو عبارة عن محورية قصد المؤلف ونيّته في اكتشاف معنى النص.

٢ - العوامل المؤثرة في تكوين معنى النص، وهي ميول المؤلف وتوقعاته، ووضعية المتلقين وظروفهم، والمعطيات والإمكانيات اللغوية للمؤلف.

٣- أدوات المؤلف وآلياته في معرفة الأمور المذكورة، وهي منهج البحث والتحليل التاريخي واستخدام القواعد التي تسود اللغة والتحاور البشري.

٤ - التحذير من فرض المفسر رغباته وميوله وتوقعاته ومعارفه السابقة على

النص مما يحول دون التوصل إلى المعنى الحقيقي للنص.

الأفكار المذكورة أعلاه مقبولة ورصينة على العموم، ولكن ثمة في هذا الصدد نقاطاً جديرة بالتأمل والتفطن من الضروري الإشارة إليها.

٢ – علاقة النص بالمؤلف:

علاقة النص بالمؤلف علاقة الفعل الواعي والاختياري بفاعله. المؤلف هو الذي أنتج النص، والنص يتكوّن من مفردات ربط بينها المؤلف ضمن نظام خاص، وكان قصده إفهام المتلقي (قارئ النص أو المستمع إليه) أفكاراً معينة بواسطتها. وبهذا، للنص طابعه الذرائعي فهو في خدمة قصد المؤلف ونيّته. من جهة أخرى تنبع الأفكار التي يتغيّا المؤلف إفهامها للمتلقي من معارفه وعلومه بخصوص الإنسان والعالم، ومن كماله الوجودي الذاتي. ولذلك ينبغي لمعرفة محتوى النص ومضمونه الداخلي معرفة شخصية المؤلف ورؤيته الكونية. غير أن هذا لايمثل الواقع برمّته، فإمكانيات المتلقي وقدراته أيضاً تتدخل في معرفة معنى النص والقصد المودع فيه. ومردّ هذا التدخّل والدور هو إلى أن المؤلف ومن أجل تفهيم قصده للمخاطب يضطرّ إلى أخذ مستوى إدراك المتلقي وقدراته الذاتية الواقعية بنظر الاعتبار.

و على حد تعبير الشاعر:

كلّ ما أقوله إنما هو على قدر فهمك قتلتني حسرة الفهم الصحيح[٥٢].

إذن، ينبغي لفهم النص وتفسيره أخذ ثلاثة عناصر بنظر الاعتبار:

١ – عنصر النص.

٢ – عنصر منتج النص.

٣ – عنصر متلقي النص.

وللعنصر الأول جانبان: الجانب الظاهري والشكلي والجانب الباطني والمضموني. الجانب الظاهري للنص يتعلق بالقواعد الأدبية و اللغوية، و الجانب



الباطني و المضموني (معنى النص) يعود إلى قصد المنتج ونيته.

ما قصده منتج النص ينقسم إلى نوعين كليين:

١ – من سنخ الإخبار.

٢ – من سنخ الإنشاء (الأمر والنهي، والاستفهام، والتمنّي، والترجّي، و...).

من البديهي أن منتج النص، ومن أجل إفهام أحد هذين القصدين للمتلقي، يأخذ بنظر الاعتبار الإمكانيات والطاقات الطبيعية والقدرات الإدراكية واللغوية للمتلقي، ومن هنا يمكن أن يكون لخصوصيات المتلقي تأثيرها في فهم معنى النص.

٣ – العوامل المؤثرة في فهم معنى النص:

تبيّن من الإيضاحات المارّة الذكر أن هناك ثلاثة عوامل لها دورها الحاسم في فهم معنى النص:

أ- معرفة شخصية منتج النص ورؤيته الكونية، فمعنى النص ينبع قبل كل شيء من شخصية المؤلف ورؤيته الكونية.

ب- معرفة قدرات المتلقي وخصوصياته، لأن منتج النص يعبر عن قصده ومراده في ضوء ظروف المتلقي وأوضاعه.

ج- معرفة القواعد الأدبية واللغوية، لأنها تشكل البعد الصوري والظاهري للنص، والمؤلف ينقل المعنى الذي يقصده إلى المتلقي بواسطة هذه القواعد.

لكن معرفة وضعية المؤلف أو المتلقي وظروفه التاريخية ليست موضوعاً غائياً بحد ذاتها، إنما تمثل وسيلة لمعرفة شخصيتيْ المؤلف والمتلقي ورؤيتيهما الكونيتين، ولا ينبغي في كل الأحوال الغفلة عن دورها في فهم معنى النص.

النقطة التي من المهم الإشارة لها هنا هي أن العنصرين الآخرين من بين العناصر الثلاثة المذكورة (منتج النص، ومتلقي النص، والقواعد الأدبية واللغوية

للنص) متساويان بخصوص النصوص الوحيانية والبشرية، إذ إن خصوصية منتج النص المتمثلة في أن المعنى يجب أن ينقل إلى المتلقي عن طريق القواعد اللغوية، وينبغي أن يتناسب مع مستوى إدراك المتلقي وقدراته الطبيعية، لن تختلف في شيء ولن تبعث على أيّ فارق في الأمر، وقد قال الله تبارك وتعالى: «وما أرسلنا من نبيّ إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم»(٥٣). وهكذا، فقد نزل القرآن الكريم بلغة عربية بيّنة ليفهم المتلقون الذين بعث النبي الأكرم ﷺ بينهم معاني القرآن. «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»(٥٤). وقد أمر الأنبياء الإلهيون بتفهيم الحقائق الوحيانية للمتلقين في حدود فهم المتلقين وإدراكاتهم. «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»(٥٥). طبعاً حيث إن جمهور الشرائع والرسالات الإلهية ومتلقيها هم عموم الناس والأفراد، والأمر لا يختص بفئة منهم دون أخرى، لذا ينبغي أخذ مستوياتهم المعرفية والمعنائية بنظر الاعتبار، فهنالك إلى جانب المستويات المعنائية العامة، مستويات معنائية خاصة تتناسب مع المواهب والقدرات الذاتية للخواص، وقد ورد في الأحاديث حول القرآن الكريم أن له بطوناً بالإضافة إلى ظاهره(٥٦).

٤ – الفرق بين النصوص الوحيانية والبشرية:

١ – فاعل النص الوحياني وهو الله سبحانه وتعالى لا يخضع أبداً لتأثير العوامل التاريخية؛ لذلك لا يمكن عن طريق التحليل التاريخي اكتشاف شخصيته الوجودية ورؤيته الكونية. هنا لن يكون استفهام التاريخ والسؤال منه نافعاً للمفسر، إذ لو كان للتاريخ بُعداً قيمياً سلبياً فسوف يتعارض ذلك مع منتج النص الوحياني، ولا يمكن أن يعبّر عن مقامه ومنزلته وحقيقته، وإذا كان للتاريخ بُعده القيمي الإيجابي فذلك معلولٌ لشخصية منتج النص وليس علةً أو سبباً أو صانعاً لشخصيته، وهذا بخلاف الحال في النصوص البشرية حيث تتأثر شخصية منتجها بالعوامل والظروف التاريخية(٥٧).

٢ – الفارق الآخر بين منتج النص الوحياني والإلهي ومنتج النصوص البشرية، هو أنه بخصوص النصوص الوحيانية والإلهية وبمقدار ما يتعلق الأمر بالله سبحانه وتعالى فإن حالة الاحتياج منتفية بالكامل، وفيما يخص الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام مع أن هناك حاجة إلّا أن احتياجهم أصيل وعلمي وحكمي، أما بخصوص مؤلفي النصوص من البشر غير المعصومين فقد تؤثر فيهم الاحتياجات غير الأصيلة ويكون لها دورها فيما ينتجونه من نصوص. وفي هذه الحالة ستكون معرفة احتياجات المؤلف جانباً من معرفة شخصيته، وسيكون بمستطاع استفهام التاريخ والسؤال منه أن يعين المفسر في مهمته.

على هذا الأساس، في ما يتعلق بالنصوص الوحيانية يمكن للتحقيق والبحث والتحليل التاريخي أن ينفع المفسر في خصوص الإبلاغ الوحياني للمتلقين ليس إلّا. وما يطرح في إطار تفسير القرآن الكريم تحت عناوين أسباب النزول أو شأن النزول يعود إلى هذه الفكرة. وفي بعض الحالات يكون الاطلاع على شأن نزول الآية نافعاً للمفسر في فهم معناها، ففي خصوص الآية الكريمة: «إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما»[٥٨]، لا يستفاد من ظاهر الآية وجوب السعي بين الصفا والمروة، إنما يظهر منها جواز ذلك، ولكن في ضوء شأن النزول يتبيّن أن المراد من كلمة «جناح» هوأن المشركين كانوا في العصر الجاهلي قد نصبوا على كل واحد من جبلي الصفا والمروة صنماً يتمسّحون به عند السعي بين الصفا والمروة، لذلك كان المسلمون غير راغبين في السعي بين الصفا والمروة. والمراد من عبارة «لا جناح عليه» هو عدم وجود مانع أو نهي عن السعي على الرغم من وجود ذلكم الصنمين وما يفعله المشركون عند السعي.بعبارة أخرى فإن «جناح» هنا لا تختص بأصل السعي بين الصفا والمروة وهو عمل واجب، بل تتعلق بعملية السعي في حالة خاصة[٥٩].

والنموذج الآخر على ذلك هو الآية «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا..» [٦٠]. وقد تصور البعض أن هذه الآية تدل على إباحة الخمر، والحال أنها ليست كذلك، لأن كلمة «جناح» تتعلق بالمؤمنين الذين كانوا يشربون الخمر ووافتهم المنيّة قبل نزول حكم تحريم الخمر[٦١].

والنتيجة هي أن تأثر منتج النص بالأوضاع والظروف التاريخية على نحوين: النحو الأول هو أن تؤثر الأوضاع والظروف التاريخية في تكوين شخصيته وصياغة رؤيته الكونية، والنحو الثاني أن تكون مؤثرة في تجلي شخصيته وتبلور رؤيته الكونية. النحو الأول لا يتحقق في النصوص الوحيانية، بينما النحو الثاني يصدق عليها.

تجلّى مما ذكرنا أن المحور الرئيس في فهم معنى النص هو قصد المؤلف ونيته، والذي يمكن اكتشافه عن طريق معرفة رؤيته الكونية وظروف جمهوره ومتلقيه والقواعد اللغوية والعقلائية التي تسود لغة المحاورة. ومن هنا يتعين على المفسر أن يتجنب فرض ميوله وتوقعاته وقبلياته على النص، وبدل أن يجعل ميوله وتوقعاته ورأيه الشخصي مقياساً لفهم معنى النص واكتشاف ميول المؤلف وتوقعاته ومقاصده، يجب أن يعمد إلى تقييم ميوله وتوقعاته وآرائه حسب معايير ميول المؤلف وتوقعاته ومقاصده.

***

الفصل الخامس

اكتشاف المعنى المركزي للنص

يطرح الشيخ شبستري تحت هذا العنوان عدة قضايا ومسائل ويناقشها بإجمال. والقضايا هي:



أ- ما هو مركز المعنى أو المعنى المركزي، وما هو تأثيره في فهم النص؟

ب- ما هو السبيل إلى اكتشاف المعنى المركزي للنص؟

ج- ما هي عقبات اكتشاف المعنى المركزي للنص، وهل يمكن رفع هذه العقبات أم لا؟

يقول في معرض الإجابة عن السؤال الأول: المراد بمركز معنى النص هو الرؤية الأصلية التي تنتظم كل أفكار النص حول محورها. ومركز المعنى هذا يسبغ الحياة والمعنى على كل أجزاء النص بحيث تفهم تلك الأجزاء في إطار علاقتها به. قد يكون المعنى المركزي لنص من النصوص وحسب وجهة نظر أحد المفسرين مهماً أو غير مهم، ومقبولاً أو غير مقبول، لكن فهم معنى النص غير ممكن من دون أخذ هذا المعنى المركزي بنظر اعتبار.

و يقول شبستري حول القضية الثانية: أسلوب اكتشاف المعنى المركزي للنص هو طرح الأسئلة على التاريخ أو الإصغاء للتاريخ، وهو ما تمّ تبيينه في المبحث السابق.

و يقول حول المسألة الثالثة: ألا يتأثر مركز معنى النص بالظروف والأوضاع التاريخية للمفسر والأسئلة التي يعتبرها مهمة وحيوية؟

إذا لم يستطع المفسر أن ينأى بنفسه تماماً عن التأثر بالعوامل المذكورة، فقد يفهم كل واحد من المفسرين بتأثير من تجاربه وأسئلته المعنى المركزي للنص بشكل مختلف نسبياً عن المعنى الذي يصل إليه مفسر آخر، و بالتالي ستظهر فهوم متباينة لكلّ النص. ما الذي يمكن فعله من أجل أن يتحدث النص نفسه بمركز معناه بعيداً عن هذه التأثيرات والتأثرات، ويفصح عمّا يخفيه دون زيادة أو نقصان؟ هل مثل هذه العملية ممكنة؟

لا شك في أن هذا السؤال هو السؤال الأهم في عملية فهم النصوص، والذي

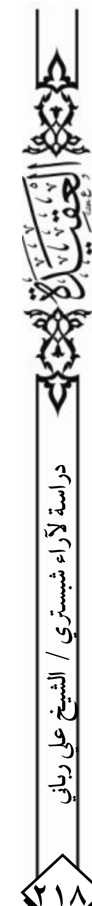
لا يزال أمام علماء الهرمنوطيقا طريق طويل قبل الإجابة الواضحة عنه. تتضاعف أهمية هذا السؤال فيما يتصل بالنصوص الدينية، لأن النصوص الدينية تتعامل مع قضايا محفوفة بالأسرار والتعقيدات، ومع أمور سهلة ممتنعة، واكتشاف المعنى المركزي لمثل هذه النصوص تعتوره صعوبات خاصة ويتطلب موهبة خاصة وفناً تفسيرياً مختلفاً تماماً(٦٢).

١ – قصد المؤلف والمعنى المركزي للنص:

بالنظر لما مرّ بنا في الفصل السابق يتعيّن معنى النص وفق معيار قصد المؤلف ونيّته. لا مراء في أن للمؤلف هدفه من كتابة النص، وله نظريته المركزية والمحورية من بحوثه وطروحاته، وأجزاء النص تدور حول ذلك المحور وتنتظم حول ذلك المركز. على سبيل المثال، نظرية أصالة الوجود في المنظومة الفلسفية لصدر المتألهين هي المعنى المركزي والفكرة المحورية عنده، وتكتسب كل أفكاره الفلسفية معانيها الخاصة في ضوء تلك الفكرة. أصالة الرياضيات وبداهتها في المنظومة الفلسفية لديكارت هي المعنى المركزي والفكرة المحورية عنده، والتي تكتسب سائر أرائه وأفكاره الفلسفية معانيها الخاصة بالنظر إليها وفي ظلها. مبدأ الحسن والقبح العقليين يعدّ الفكرة والمعنى المركزي في النظام الكلامي للعدلية (الشيعة والمعتزلة) وكل البحوث ذات الصلة بالعدل الإلهي تُفسّر بواسطة هذا المبدأ.

على هذا الأساس، إذا أراد شخص تفسير الأفكار الفلسفية لصدر المتألهين فعليه التركيز على رؤيته بخصوص أصالة الوجود، وأيّ تفسير لأفكاره لا ينسجم مع هذا المبدأ سيكون مرفوضاً. وهكذا الحال بالنسبة لتفسير الأفكار الفلسفية لديكارت والآراء الكلامية للعدلية في القضايا المتعلقة بالأفعال الإلهية.

وعلى ذلك، يبدو رأي الدكتور شبستري حول المعنى المركزي للنص ومحوريته في فهم النص وتفسيره رأياً قوياً مقبولاً، بيد أن كلامه حول طريقة وأسلوب اكتشاف



المعنى المركزي للنص لا يبدو ناهضاً ومنيعاً. أفضل طريق وأسلوب لمعرفة المعنى المركزي للنص هو الإصغاء للمؤلف بدل الإصغاء للتاريخ. يجب الاستفسار عن المعنى المركزي والرؤية الأساسية لمؤلف النص من المؤلف نفسه، لأن مؤلف النص هو أفضل عارف بمعناه المركزي. ومن جهة أخرى يبدو أن المنهج المألوف بين عقلاء البشر هو أن يفصح منتج النص نفسه عن قصده الأصلي ومعناه المركزي، وهذا هو الحال في ما يتعلق بالأمثلة الثلاثة التي ذكرناها.

٢ -أسلوب معرفة قصد المؤلف:

إذا لم يكن منتج النص قد بيّن بشكل واضح قصده الأصلي والمعنى المركزي لنصه، فيمكن عن طريق التدقيق في النص والنظر في القرائن والشواهد الداخلية والخارجية للنص معرفة ذلك القصد، ومثال ذلك أن يكون المؤلف قد أكّد على هذا المعنى المركزي في مواضع متكررة من النص، أو أرجع بعض التفريعات إليه، أو جعله نقطة انطلاق النص ونهايته، وما إلى ذلك. على سبيل المثال يظهر من التدبّر والتأمّل في القرآن الكريم أن التوحيد في العقيدة والعمل هو النواة المركزية للهداية القرآنية: «إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم»[٦٣]. لا شكّ في أن التوحيد في العقيدة والعمل أقوم طرق الحياة الدينية. وقال سبحانه في موضع آخر: «ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين»[٦٤].



و الحصيلة هي أنه من أجل اكتشاف المعنى المركزي للنص ينبغي مراجعة النص أكثر من أيّ شيء آخر. متى ما أفصح المؤلف بشكل واضح عن هدفه الأصلي ورؤيته الأساسية فستكون هذه الرؤية المعنى المركزي للنص، ومتى ما لم يفصح عن هدفه ورؤيته الأصلية بوضوح فينبغي اكتشافها عن طريق التدقيق في النص وأخذ القرائن والشواهد الداخلية والخارجية بنظر الاعتبار. نعم، معرفة شخصية المؤلف ورؤيته الكونية بوسعها هي أيضاً مساعدة المفسّر في اكتشاف المعنى المركزي للنص،

ويمكن عند محاولة التعرّف على شخصية المؤلف ورؤيته الكونية الاستفادة من منهج التحليل التاريخي.

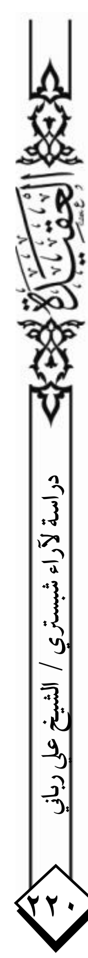
٣ - الفينومينولوجيا التاريخية للدين:

يذكر الدكتور شبستري في كتاب آخر من كتبه «فينومينولوجيا الدين»كمنهج لاكتشاف المعنى المركزي للنص. إنه يعتقد أن بالإمكان بفضل هذا المنهج الفصل بين الذاتي والعرضي في الدين[٦٥]، والاستنتاج مثلاً أن أحكام العائلة في الإسلام هي من عرضيات الدين الإسلامي ولا تقبل التعميم على العصر الحاضر[٦٦]. بهذا المنهج سيتمّ إثبات أن الأحكام الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للإسلام أحكام تاريخية ولا تقبل الإطلاق على كافة الأزمنة[٦٧].

بعبارة أخرى، إنها قضايا خارجية وليست قضايا حقيقية[٦٨]. بهذا المنهج سيتضح أن المعنى المركزي للدين الإسلامي هو ضرورة السلوك المعنوي للإنسان نحو الله، ويجب قياس العقائد والشعائر الدينية بهذا المعنى المركزي[٦٩]. باستخدام هذا المنهج سوف لن تعود الأوامر والنواهي الإسلامية في ميادين السياسة والمعاملات ثابتة، وليس هذا وحسب بل ينبغي تحليل حتى الأحكام العبادية في الإسلام على أساس تأثيرها في تربية الإنسان وتهذيبه النفسي[٧٠].

نقـد:

المنهج الفينومينولوجي التاريخي في التعامل مع الدين - بالشكل الذي يعرضه شبستري - يجعل العقائد والأحكام والأخلاق الدينية حالة تاريخية، ويشكك في قيمتها واعتبارها للعصر الحاضر وما بعده. على هذا الأساس، ما يمتاز بالطابع فوق التاريخي من الإسلام والذي يمكنه أن يلهم البشرية في العصر الحاضر والمستقبل هو المعنى المركزي والرسالة المحورية للإسلام. في العبارات المذكورة هناك ثلاثة أشياء



تعتبر المعنى المركزي والرسالة المحورية للإسلام، وهي التوحيد، والعدالة في نطاق الأحكام الاجتماعية للإسلام، وتزكية النفس وتهذيبها في نطاق العبادات. هذه الأمور الثلاثة ثابتة وفوق التاريخ، أما بقية التعاليم والأحكام والدساتير الإسلامية فلها طابع تاريخي وليست متعالية على التاريخ. هذه النظرية مرفوضة وضعيفة من وجوه:

أ- الأوامر والنواهي فوق التاريخية حالة ممكنة:

قيل إن الأوامر والنواهي فوق التاريخية حالة غير ممكنة، لأن الأوامر والنواهي باعتبارها فعل الله ورسوله والمؤمنين كلها متزمنة. وهذا الكلام لا أساس له[٧١]، لأن علاقة اللغة بمضمون الرسالة ومحتواها علاقة ذرائعية أداتية. متى ما أمكن لمضمون الرسالة أن يكون فوق التاريخي فلن تكون هناك أية مشكلة أو عقبة على صعيد اللغة. ومن جهة أخرى، وفي ما يخصّ مضمون الرسالة ومحتواها، سواء بشأن الأحكام الاجتماعية أو حول الأحكام العبادية أو الأخلاقية، لا يبدو وجود أي محذور أو منع عقلي. من باب المثال، الحكم القائل إن بيع الشيء من قبل إنسان لا يمتلكه بيع باطل، أو الحكم القائل إن على المؤمنين صيام شهر رمضان، أو إقامة الصلاة خمس مرات طوال اليوم والليلة، و... أحكام يمكنها أن تكون شاملة وعامة، لأن المخاطب بها ليس فرداً أو أفراداً معينين دون غيرهم، بل هم عموم المكلفين والمؤمنين. بعبارة أُخرى متى ما كان جعل الأحكام الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية فإن شموليتها وتعاليها على التاريخ لن يواجه أية عقبة أو مانع، واللغة بدورها قادرة على نقل هذه الأحكام الشاملة فوق التاريخية إلى كل المكلفين والمؤمنين.

ب- طريقة تشخيص القضايا الحقيقية والخارجية في أحكام الدين:

مسألة هل أن الأحكام الإلهية من قبيل القضايا الخارجية أو من سنخ القضايا الحقيقية شيء لا يمكن الإجابة عنه بواسطة التحليل التاريخي، إنما يمكن استنتاجه من دراسة وتحليل الخطابات الإلهية وموضوعات وملاكات الأحكام الشرعية. متى ما

كان المخاطب بالخطابات الإلهية فئات كلية من قبيل: الناس، أو الذين آمنوا، أو أولي الألباب، وكانت موضوعات الأحكام الشرعية عناوين وماهيات نوعية مثل البيع، والربا، والصلاة، والصوم، والحج، و... وكانت ملاكات الأحكام مصالح ومفاسد بشرية تختص بالبعد الفطري للإنسان، ستكون الأحكام الشرعية فوق تاريخية. وبمراجعة الكتاب والسنة يتضح أن الأحكام الإسلامية تتسم بهذه الخصوصيات.

ج - الأهداف العليا لا تدرك بأيّ منهج من المناهج:

لا نقاش في أن التوحيد في العقيدة والعمل هو محور الهداية الدينية برمّتها، كما أن العدالة تمثل الهدف المحوري في الأحكام الاجتماعية الإسلامية، وأن تزكية النفس والسلوك المعنوي هو الغاية من العبادات الإسلامية، بيد أن النقاش يدور حول: هل يمكن أن تتحقق هذه الغايات والأهداف بأية وسيلة وبأيّ منهج، أم يجب من أجل تحقيقها السير في سبيل وعلى نهج خاص اختطه الوحي الإلهي؟ ثمة مبدءان يمكن الاستنتاج في ضوئهما أن الافتراض الثاني هو المتعيّن والصائب.

المبدأ الأول هو أن حياة الإنسان، وخصوصاً في بعدها المعنوي، معقدة وزاخرة بالأسرار، ولا أحد، باستثناء الله خالق الإنسان، على علم بأعماقها وأسرارها. وهكذا فلا أحد ماعدا الله سبحانه بوسعه تعيين كيفية عبادة الإنسان وطريق سلوكه المعنوي. وعليه فتحقيق حالة تزكية النفس والتكامل المعنوي بشكل مطلوب غير متاح إلّا عن طريق العبادات الشرعية. المبدأ الثاني هو أن الحيوات المادية والمعنوية والجسمية والروحية للإنسان مترابطة ببعضها، والجسم والروح في الحقيقة غير منفصلين عن بعضهما. وعليه فالحيوات المادية والمعنوية والدنيوية والأخروية للإنسان مترابطة ببعضها تمام الارتباط، وكيفية حياته الأخروية تتأثر بطريقة حياته الدنيوية، وحياة البشر المادية تؤثر على حياته المعنوية.

تستفاد هذه الفكرة من الآيات القرآنية والروايات الإسلامية بكل وضوح



فضلاً عن ما يقوم لصالحها من أدلة عقلية وفلسفية. وإذن، فالعدالة المنشودة في الإسلام لا تتلخص في الحياة الاجتماعية المتسمة بالعدالة الاقتصادية والسياسية، إنما تستوعب كل شؤون الحياة الإنسانية. العدالة الإسلامية لها صلتها بالتقوى، ولها محتواها المعنوي والتربوي:«اعدلوا هو أقرب للتقوى»[٧٢]، وفي هذه الحالة ستؤثر الأحكام الاقتصادية و الاجتماعية في الإسلام على مصير الإنسان المعنوي لنفس السبب الذي تؤثر بموجبه أحكام الإسلام العبادية على مصيره المعنوي.

نتيجة المبدئين المذكورين هي أن أحكام الإسلام، سواء على صعيد العبادات أو على مستوى المعاملات والسياسات، تكتسب هويتها ضمن سياق وصول البشر إلى العدالة الإنسانية والكمال المعنوي، وأيّ تغيير وتبديل فيها يجب أن يتم بالنظر للمنهج الذي قرّرته الشريعة. تقسيم الأحكام إلى واقعية وظاهرية، وأولية وثانوية، وما إلى ذلك، منهج اعتمدته الشريعة الإسلامية للاستجابة للاحتياجات البشرية المتحولة المتطورة. يقول العلامة الطباطبائي حول أن الأجزاء الثلاثة للشريعة الإسلامية، أي العقائد والأخلاق والأحكام، يكمّل بعضها بعضاً:

قامت الأجزاء الثلاثة للتشريع الإسلامي على أساس الفطرة الإنسانية. في المرتبة الأولى تأتي الاعتقادات الحقة والتي تشكل أصول الرؤية الكونية الإسلامية، وهي عبارة عن: التوحيد أو معرفة الله، والمعاد، والنبوة أو معرفة الأنبياء. وبعد ذلك تأتي جملة من الصفات الإنسانية باعتبارها الفضائل والرذائل الأخلاقية، وهي منسجمة مع الأصول العقيدية في الإسلام. وتأتي في المرتبة الثالثة القوانين والأحكام الإسلامية المتناغمة مع الأصول العقيدية والمباني الأخلاقية. الأحكام وهي المختصة بأعمال الإنسان، تحفظ في حقيقة الأمر الأصول العقيدية والأخلاقية الإسلامية، لأن نظام العقيدة والأخلاق والأعمال الإنسانية نظام منسجم ومتلاحم، ورصانة كل جزء تتسبب في رصانة وكمال الأجزاء الأخرى، وبالتالي فهي ذات تأثيرات متقابلة فيما بينها[٧٣].

٤ – خاتمية الأحكام الإسلامية وخلودها:

الدين الإسلامي هو آخر دين سماوي، والشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع الإلهية. من وجهة نظر الإنسان المسلم لا يوجد أي شك في أن الخاتمية من الضروريات الإسلامية. وهنا يطرح السؤال القائل: ما هو المراد بخاتمية الدين والشريعة السماوية الإسلامية؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن تصور عدة افتراضات:

١ – أمر رسول الإسلام ﷺ من قبل الله ليعلن للبشرية أنها لم تعد بعد الآن بحاجة لشريعة سماوية، لا لشريعة الإسلام ولا لأيّ شريعة سماوية أُخرى.

٢ – أمر رسول الإسلام ﷺ ليعلن للبشرية أن شريعة الإسلام هي آخر شريعة إلهية، وأنها شريعة باقية إلى يوم القيامة، وينبغي اتخاذ تعاليمها وأحكامها أساساً في كل المجالات واعتبارها ميثاقاً للحياة الإنسانية.

٣– نفس الافتراض الثاني مع فارق أن الباقي والخالد من هذه الشريعة هو مقاصدها الأصلية والعامة (التوحيد والعدالة والمعنوية) ولا أهمية لشكل أحكامها وقوالبها.

لا مراء في أن الافتراض الأول خاطئ، لأن الرسول الأكرم ﷺ جاء للبشر بشريعة جديدة وطالبهم باتباع هذه الشريعة. إذن، فهو لم يعلن للناس بأنهم في غنى عن الشريعة، بل أكد على حاجتهم لشريعة الإسلام.

والافتراض الثاني هو الذي يجمع عليه المتكلمون والفقهاء وكل المفكرين الإسلاميين من كافة المذاهب، وهو افتراض غير منسجم مع نظرية الدكتور شبستري.

والافتراض الثالث الذي يتبنّاه شبستري افتراض لا دليل لصالحه، بل وترفضه الأدلة العقلانية والوحيانية. تستدعي هذه النظرية أن الخاتم والخالد من شريعة



الإسلام هو رسالة التوحيد والعدالة والمعنوية، بيد أن هذه القضايا الكلية العامة لا تختص بشريعة الإسلام، بل هي من مطامح وأهداف كل الشرائع الإلهية. إذا اعتبرنا هذه الأمور ملاكاً للخاتمية لكانت أول شريعة سماوية هي التي نادت ـ في الحقيقة ـ بالخاتمية. الضرورة الأخرى الدالة على عدم صواب هذا الافتراض هي أن تطرح الشريعة الإسلامية، من جهة، منظومة شاملة جامعة من الأحكام العبادية وغير العبادية، وتعتبر هذه المنظومة، من جهة أخرى، موقتة وقصيرة الأمد! مثل هذا الشيء من وجهة نظر العقل عملية عبثية وغير حكيمة ولا تنسجم مع الحكمة الإلهية البالغة.

فضلاً عن ذلك، يجب النظر في الضرورة التي جعلت الإسلام يطرح منظومة تعاليم خاصة بعنوان الشريعة الإسلامية لتنظيم الحياة العبادية وغير العبادية للبشرية. إذا كان السبب في ذلك قصور العلم والعقل البشريين فإنه سبب باق لحد الآن؛ فرغم ما اكتسبه عقل الإنسانية وعلومها من تطور لكنها لم تبلغ قمة الكمال ليقال إن الإنسان الجديد لم يعد في حياته بحاجة لتعالم الشريعة السماوية.

***

الفصل السادس

الترجمة الثقافية للنص

الترجمة الثقافية للنص من البحوث المهمة في كتابات الشيخ شبستري حول فهم وتفسير المعارف والنصوص الدينية. خلاصة ما يقوله في مواضع ومناسبات متنوعة حول هذا الموضوع، هو[٧٤]:

١ - على المفسر أن يفسر النص في ضوء أفقه التفسيري. ولأجل ذلك ينبغي

عليه أولاً اكتشاف المعنى المركزي والرسالة الأساسية للنص، وعندئذٍ يعمد إلى الترجمة الثقافية في ظل متطلبات الزمان والمكان وبالنظر لأسئلة عصره. الشيء الذي يبقى ثابتاً هنا هو المعنى المركزي والرسالة الأصلية للنص، والذي يتحول ويتغير هو القالب والبنية الظاهرية للنص.

وعليه فالتفسير يتم بتجاوز شكل النص وقالبه واكتشاف معناه المركزي ورسالته الأصلية وصبّ هذا المعنى المركزي في قالب جديد يتناسب مع مقتضيات المفسر وخصوصياته الثقافية. وإذا فسر المفسر النص بدون النظر للمعنى المركزي والرسالة الأصلية للنص وبمجرد النظر لمتطلباته وظروفه الثقافية هو (المفسر) يكون قد فرض قبلياته على النص ولن يصل لمعنى النص. وإذا أعاد التعبير عن المعنى المركزي للنص ورسالته الأساسية ضمن القوالب والبنى الثقافية والتاريخية للمؤلف ودون أخذ مقتضياته وظروفه الثقافية بنظر الاعتبار، فسوف ينجرف إلى النظرة الشكلية وسيبقى تفسيره عقيماً غير ناهض. إذن، التفسير الصحيح والمجدي هو الذي يراعى فيه شيئان:

أ- المعنى المركزي والرسالة الأصلية للنص.

ب- الترجمة الثقافية للمعنى المركزي والرسالة الأصلية للنص.

وتحصل الترجمة الثقافية للنص عندما يعرض المفسر أسئلة عصره على النص ويصبّ المعنى المركزي والرسالة الأصلية للنص في قوالب وبنى تجيب عن تلك الأسئلة، أي إن المعنى المركزي للنص يجب أن يصاغ بما يتناسب والقوالب والبنى الثقافية الجديدة.

٢- تشمل القاعدة الهرمنوطيقية المذكورة النصوص الدينية والوحيانية أيضاً. فهذه النصوص أيضاً (الكتاب والسنة) تحتاج إلى ترجمة ثقافية، وعلى المفسر قبل كل شيء اكتشاف معناها المركزي ورسالتها الأصلية، ثم يعمد إلى تفسيرها بما يتناسب

وأفقه التاريخي ومتطلبات عصره (الترجمة الثقافية). ولأجل النهوض بهذه العملية ينبغي للمفسر أن يكون مطلعاً على الظروف الثقافية والاجتماعية لعصر تكوّن النص الديني (الكتاب والسنة)، وعليه كذلك معرفة الظروف الثقافية والاجتماعية لعصره. إذا تسلّح المفسر بهذين السنخين مع المعرفة والاطلاع سيكون بمنأى عن خطر فرض رأيه على النص الديني (التفسير بالرأي) وكذلك وعن خطر النظرة الشكلية السطحية وعدم الكفاءة والجدوى في عملية التفسير، وإذا لم يتوفر على هذين النمطين من المعرفة أو إذا لم يعمل على مراعاتهما وأخذهما بنظر الاعتبار فسيكون عرضة لأحد ذلكم الانحرافين.

٣- يشمل المبدأ المذكور كل القضايا والعبارات والأحكام الدينية، ولا يوجد فرق في هذا المجال بين القضايا والأحكام الدينية العبادية والاقتصادية والجزائية والسياسية. كل القضايا الدينية من سنخ القضايا الخارجية وليست من نوع القضايا الحقيقية فوق التاريخية (فوق الزمان والمكان).

طبعاً هذه الرؤية بخلاف القراءة الرسمية للدين، والتي تعتبر الأحكام الإسلامية من نوع القضايا الحقيقية. على أساس هذه الرؤية تتعلق الأحكام الدينية بذات الموضوعات وماهيتها، وبالتالي ففي أيّ زمان ومكان تتحقق تلك الذات والماهية، تترتب عليها الأحكام الإسلامية. ولكن متى ما كانت الأحكام الإسلامية من نوع القضايا الخارجية فهي تتعلق بموضوعاتها بالنظر للظروف الخاصة لعصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وعليه لن تشمل الموضوعات الخاصة بعصر آخر تختلف ظروفه عن ظروف عصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله. ما يمكن أن يكون فوق التاريخي من الأحكام الإسلامية هو أهداف تلك الأحكام وغاياتها والمتمثلة بالتوحيد وعبادة الله الواحد الأحد، فالتوحيد هو الغاية النهائية للمعارف والأحكام الإسلامية.

٤- ما عدا مبدأ التوحيد الذي يعتبر الغاية الكلية والنهائية للأحكام الإسلامية،

يمكن افتراض غاية معينة لكل واحد من الأحكام العبادية والمعاملاتية والسياسية الإسلامية، ودراسة ثباتها و تحولها في ضوء تلك الغاية الخاصة. الغاية الخاصة من العبادات الإسلامية عبارة عن تهذيب الذات وتزكية النفس. متى ما تحققت هذه الغاية في الأفراد أو الظروف المختلفة بصور متنوعة، يمكن أو يجب تقرير قوالب وأشكال خاصة للعبادة، وقد انتهج العرفاء مثل هذا النهج. الغاية في باب المعاملات والسياسات هي العدالة الاجتماعية. تحقيق هذا الهدف في عصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان بالأساليب التي تتناسب مع ظروف ذلك الزمان، والأحكام الإسلامية في هذا الحيّز تختص هي الأخرى بتلك الظروف (قضايا خارجية)، وتحقيق ذلك الهدف في العصر الحديث (في المجتمعات الصناعية ونصف الصناعية) غير متاح بنفس تلك الأساليب، وبالتالي فهو غير متاح عن طريق الأحكام الإسلامية. وعليه، ينبغي تحقيق رسالة العدالة الإسلامية في قوالب ومناهج عصرية تعتبر مصاديق ومظاهر للعدالة في هذا العصر، بمعنى أن تفسّر وتترجم ترجمة ثقافية.

٥ - يطرح شبستري في هذه الدائرة رأياً آخر هو أنه بالمقدور في الوقت الحاضر وفي باب فقه العبادات والمعاملات الاستجابة لاحتياجات وأسئلة العصر الحديث بنفس البنية القديمة، ولا حاجة لتطوير البنية وتحويلها، لأن المجتهدون المسلمون في هذين المضمارين استطاعوا باستخدام منهج الاجتهاد التقليدي الإجابة عن المسائل المستحدثة والاستجابة لمتطلبات العصر الحديث. لقد استطاع الفقه الإسلامي في هذين المضمارين وبمراعاة متطلبات الزمان والمكان في الاجتهاد، الاستجابة لاحتياجات البشر في العصر الراهن الجديد، لكنه على مستوى السياسة فقد أرضيته العقلانية تماماً، فالموضوعات والمسائل السياسية في العصر الحديث تختلف اختلافاً كبيراً عن الموضوعات والمسائل السياسية في عصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وباستثناء الرسالة الكلية للهداية الاجتماعية والكرامة الإنسانية المبثوثة في الأحكام الإسلامية الخاصة بالمضمار السياسي (الأحكام الجزائية وقوانين الحكم) لا يمكن اتخاذ أشكال

وقوالب الأحكام السياسية الإسلامية نموذجاً يحتذى للخطط والبرامج السياسية في العصر الحديث.

١ -ما هو المعنى المركزي للنص؟

القبلية التي ترتكز عليها الترجمة الثقافية للنص هي أن للنص معنى مركزياً أو نواة معنائية ثابتة، وقالب المعنى هو المتحول. المعنى المركزي للنص ـ كما يظهر من عبارات الدكتور شبستري ـ معنى كلي عام جداً، وبسبب هذا الطابع الكلي العام فهو فوق التاريخ وغير قابل للتحول والتطور. على سبيل المثال، في حيّز العلوم الطبيعية هناك مبدأ كلي ثابت فحواه أن للأحداث الطبيعية أسبابها وعللها الطبيعية، وما يطرأ عليه التحوّل والتغيير هو نظريات العلماء الطبيعيين بشأن اكتشاف الأسباب والعوامل الطبيعية التي تقف وراء الأحداث الطبيعية. الأمن والعدالة والكرامة الإنسانية أصول ثابتة في حيّز البحوث الاجتماعية والسياسية، وقد جرى تفسيرها بضروب مختلفة في الظروف التاريخية والاجتماعية المتنوعة، وطرحت العديد من الأساليب والمناهج لتحقيقها.

لا شك في وجود معنى مركزي للنص على النحو المذكور، بيد أن مثل هذا المعنى كلي وعام للغاية ويعدّ ضمن أكثر مبادئ التفسير وأصوله كلية وعموماً، والحال أنه عندما يجري الحديث في تفسير النص عن قصد المؤلف وغايته فليس المراد مثل هذه المبادئ والمقاصد الكلية، إنما المراد المعاني والمقاصد الأضيق والأخص التي توصل لها المؤلف في ضوء تلك المبادئ والأصول الكلية، وطرحها بوصفها تصوراته الفلسفية أو العلمية أو الكلامية. وعليه، فالذين يعتبرون معنى النص منوطاً بقصد المؤلف لايقصدون بذلك المبادئ والمقاصد الفلسفية أو الأخلاقية الكلية وما إلى ذلك، إنما يقصدون نظرية فلسفية أو علمية أو كلامية أو ما شاكل عرضها مؤلف النص بشأن موضوع محدّد ومعين. في مثل هذه الحالة لا يكفي التسليم بالمقاصد والمعاني الكلية من

أجل التحرّر من فرض الرأي على معنى النص، إنما ينبغي أخذ المعنى الخاص الذي يقصده المؤلف بنظر الاعتبار، وتفسير النص في ضوئه.

٢ – درجة تأثير الظروف الثقافية والاجتماعية للمؤلف على محتوى النص:

الظروف الثقافية والاجتماعية التي تسود عصر المؤلف لها تأثيرها على تصوراته وآرائه، على أن هذا التأثير لم يكن دوماً على النحو الذي يترك بصماته على محتوى نظرياته حتى يتغيّر محتوى نظرياته بتغيّر تلك الظروف، إذ يمكن افتراض أن الظروف الثقافية والاجتماعية لعصر المؤلف كان لها تأثيرها في تركيز ذهنيّته على قضية بعينها ليس إلّا، أما الجواب أو المعالجة التي ينحتها المؤلف لتلك القضية فقد تكون فوق التاريخية. صحّة هذا الافتراض منوطة أولاً بأن تكون القضية موضع النقاش قضية فوق تاريخية، وثانياً أن تكون النظرية التي طرحها المؤلف ممكنة البحث والمناقشة في أزمنة وأمكنة متعددة ولها أنصارها. من باب المثال كل واحدة من نظريات الجبر والتفويض، والكسب، والأمر بين أمرين، طرحت في ظروف خاصة، ولا مراء في أن الظروف الثقافية والاجتماعية كانت مؤثرة في طرحها، ولكن حيث أن مسألة الجبر والاختيار مسألة فوق تاريخية، فلن تختص النظريات المذكورة بعصور ظهورها وستبقى قابلة للمناقشة والبحث والدراسة في أزمنة وأمكنة مختلفة. نظريات إفلاطون وأرسطو وهوبز وجون لوك حول أنظمة الحكم طرحت في ظروف سياسية واجتماعية معينة، وقد كان لتلك الظروف تأثيراتها في هذه النظريات، ولكن لا يمكن القول إن هذه النظريات غير ممكنة الطرح والمناقشة في ظروف زمانية ومكانية أخرى. فقد يظهر في العصر الحديث مفكرون يختارون نظرية إفلاطون السياسية ويرجّحونها على غيرها من النظريات السياسية.

النظرية العينية في الهرمنوطيقا طرحت في ظروف تاريخية خاصة، كما أن النظرية النسبية والتاريخانية طرحت في ظروف أخرى، وكلا النظريتين مطروحة في عصرنا

هذا ولها أنصارها. المنحيان الإخباري والاجتهادي انطلقا في ظروف تاريخية معينة، ولكن لا يزالان موضع نقاش وحوار، ولكل منهما أنصاره وأتباعه.

إذن، لو كانت الترجمة الثقافية للنص منوطة باختلاف أسئلة عصر المفسر عن أسئلة عصر المؤلف، ففي الحالات التي تبقى فيها أسئلة عصر المؤلف مطروحةً في عصر المفسر، ومن جهة أخرى تبقى نظرية المؤلف منيعة قويمة ولها أنصارها في عصر المفسر، لن يكون لترجمة النص الثقافية من مبرّر، حتى لو اختلفت الظروف الثقافية والاجتماعية للمفسر عن الظروف الثقافية والاجتماعية لعصر المؤلف.

ثمة هنا افتراض آخر هو ظهور موضوعات ومسائل جديدة بالإضافة إلى موضوعات ومسائل عصر المؤلف القديمة. في مثل هذه الحالة فإن استخراج إجابات ومعالجات للموضوعات والمسائل الجديدة من النص القديم بحاجة إلى تفكير واجتهاد نظري، ويجب على المفسر فضلاً عن استنباطه لنظرية المؤلف حول الموضوعات والمسائل القديمة في عصره، اكتشاف نظرياته حول الموضوعات والمسائل الجديدة. والآن، إمّا أن يكون استنباط إجابات ومعالجات للمسائل الجديدة من نظريات المؤلف القديمة ممكناً أو لا يكون؟

لقد اعتُمد هذا المنهج دوماً بين بعض المفكرين، ويعتبر من أهداف الاجتهاد في الفقه الإسلامي. للاجتهاد في الفقه الإسلامي رسالتان أساسيتان: إحداهما استنباط الأحكام الإسلامية الخاصة بموضوعات كانت موجودة في عصر نزول الوحي وصدوره من الكتاب والسنة، والاستفادة من المباني العقلية للاستنباط؛ والرسالة الثانية هي استنباط أحكام الموضوعات الجديدة بالاعتماد على مصادر الأحكام الإسلامية.

٣- كيفية تأثير الظروف الاجتماعية والثقافية على النصوص الوحيانية:

ما قيل يتعلق بالترجمة الثقافية للنصوص سواء كانت وحيانية أو غير وحيانية،



بيد أن القضية فيما يرتبط بالنصوص الوحيانية تنطوي على دقة مميزة، لأن النصوص الوحيانية هي تبلور العلم الإلهي الواسع الشامل، والظروف المكانية والزمانية مع أن لها دورها في نزول المعارف والأحكام الوحيانية وصدورها، بيد أن دورها لا يتجاوز حدود العلل الإعدادية والظروف الممهّدة.

وتكتسب هذه الفكرة معنىً واضحاً جداً خصوصاً بالنسبة للشريعة الإسلامية المتسمة بالخلود والأبدية. مع أن الله بعث المعارف والأحكام الإسلامية في ظروف تاريخية خاصة، بيد أن الغرض من تشريعها ليس تاريخياً ولا متزمّناً. في هذه الحالة ما يتوقع من المعارف والأحكام الإسلامية هو الإجابة عن مسائل وأسئلة عصر النزول والصدور وكذلك الإجابة عن مسائل وأسئلة العصور اللاحقة، إلّا إذا انتفى موضوع أحد الأحكام انتفاءً كاملاً. في مثل هذه الحالة لن يكون للحكم قيود زمنية إنما سيكون موضوعه غائباً وغير موجود خارجياً.

معنى هذا الكلام أنه متى ما تحقق الموضوع ترتّب الحكم الشرعي عليه. إذن، فالأحكام الشرعية هي من سنخ القضايا الحقيقية وليست من صنف القضايا الخارجية. موضوع الحكم في القضية الحقيقية هو ذات الشيء وماهيته، وليس وجوده الخارجي. موضوع حرمة شرب الخمر هو ذات شرب الخمر وماهيته، وليس وجوده الخارجي، بمعنى أن الشارع المقدس حرّم ذات شرب الخمر وماهيته إلى الأبد.

على هذا الأساس، كما أن الغرض والقصد من الأحكام الإسلامية شامل ودائم، كذلك الحال بالنسبة لشكل الأحكام الإسلامية وصورها. طبعاً جرت صياغة نظام التشريع الإسلامي بحيث تكون له القدرة على الاستجابة لاحتياجات البشر في الظروف المكانية والزمانية المختلفة إلى جانب ثبات أحكامه وعدم تغيّرها. لا يوجد أيّ موضوع جديد في مضمار الأفعال الفردية أو الاجتماعية للبشر لا يمكن استنباط حكمه من المصادر الإسلامية. ولا توجد ظروف زمانية ومكانية يعجز الاجتهاد

الإسلامي عن تبيين أحكامها الشرعية. مع أنّ الدكتور شبستري طرح في جانب من مقاله فكرة تستلزم قابلية التحول في قوالب وأشكال الأحكام الشرعية في حيّز العبادات والمعاملات والسياسات، لكنه يسلم في جانب آخر من مقاله بأن الترجمة الثقافية في مجال العبادات والمعاملات الإسلامية لا ضرورة لها في العصر الحديث، والفقه الإسلامي باستخدامه لمنهجه الخاص يجيب عن الأسئلة الجديدة في المجالات المذكورة.

وعلى حد تعبيره فإن الفقه الإسلامي حافظ على نفسه في ميدان العبادات و المعاملات العقلائية، و لم يفقد أرضيته العقلائية إلا فى القضايا السياسية، و فى هذا الميدان وحده تبدو الترجمة الثقافية عملية جيدة، أي ينبغي في القضايا السياسية الحفاظ على المقاصد الكلية للشريعة وصبّها في هذه القوالب السياسية العصرية الجديدة.

معنى هذا الكلام أن الأحكام السياسية الإسلامية لا مكان لها في العصر الحديث، وينبغي استبعادها وإحلال الأحكام البشرية المعاصرة محلها. وسوف نتناول هذه النظرية في فصل خاص.

كما سندرس في القسم الثاني من هذا البحث قضية أن الترجمة الثقافية في خصوص النصوص البشرية ليست بالفكرة العامة المستوعبة، وهي غير مقبولة بالمرة في خصوص النصوص الوحيانية، وخصوصاً الشريعة الإسلامية، لأن القبلية المفترضة لترجمة النص ترجمة ثقافية هي تاريخانية محتوى النص. واعتبار هذه القبلية لا يشمل كل النصوص البشرية، وهي غير صائبة إطلاقاً فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية وأحكامها الأبدية.

الشيء الضروري هنا هو استخدام منهج الاجتهاد واستنباط أحكام الموضوعات والمسائل الجديدة، وهذه الفكرة غير فكرة الترجمة الثقافية.

* هوامش البحث *

١ ـ راجع: مرتضى مطهري؛ أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج١، ص٩٦-٩٨/ م س، قضية المعرفة، ص ١٧٥ - ١٨٦.

٢ - راجع: علي رباني گلپايگاني؛ الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، ص ٤٥ - ٤٨، وص ١٢٧ - ١٤٨.

٣ - كتاب «الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين» من سلسلة بحوث مؤلف هذا الكتاب حول الهرمنوطيقا، وقد صدر عن مركز إدارة الحوزة العلمية في قم. والكتاب الحالي جزء آخر من نفس هذه المجموعة، والجزء الثالث سيصدر في المستقبل إن شاءالله تحت عنوان «من الهرمنوطيقاً الكلاسيكية إلى الهرمنوطيقا الكلاسيكية المحدثة».

٤ - أهم أعمال محمد مجتهد شبستري فيما يرتبط بالبحث الراهن هي: «الهرمنوطيقا والكتاب والسنة»، و«نقد القراءة الرسمية للدين»، و« تأملات في القراءة الإنسانية للدين»، وقد صدرت هذه الكتب الثلاثة عن دار «طرح نو» في إيران.

٥ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص١٣.

٦ - م س، ص١٥.

٧ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ١٥ـ١٦.

٨ - أطلقت على العلوم الإنسانية تسميات أخرى مثل العلوم الاجتماعية، والعلوم التاريخية، وعلوم الروح، وعلوم الثقافة.

٩ - ما يسمّى اليوم علوماً إنسانية تكوّن طوال الحقب التاريخية الممتدة بين أرسطو ودلتاي. قطع أرسطو الخطوات الأولى نحو تدوين منطق العلوم الإنسانية وتعيين أهدافها وغاياتها، وفي القرن الثامن عشر قدم فيكو وهيوم وفولتير ومونتسكيو إضافاتهم إلى هذه المفاهيم. وفي القرن التاسع عشر صاغ أغوست كونت، وجون ستيوارث ميل وأخيراً دلتاي الشكل التاريخي لهذه العلوم. (راجع: ويلهلم دلتاي، مقدمة في العلوم الإنسانية، مقدمة المترجم، ص ١٣ـ ٢٦).

١٠ - راجع في هذا الخصوص: إيان باربور، العلم والدين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، الفصل السابع «من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية»، ص ٢١١ـ٢١٤. يقدم المؤلف بحثاً من ٣٢ صفحة حول الفارق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

١١- Explanation

١٢ - Interpretation



١٣ - ويلهلم دلتاي، مقدمة في العلوم الإنسانية، الكتابان الثالث والرابع/ ريتشارد پالمر، علم الهرمنوطيقا، ترجمة محمد سعيد حنائي كاشاني، ص ١١٥ـ ١١٧.

١٤ -م س، ص ١١٣ ـ ١١٤.

١٥ - يصرح دلتاي في الفصل الثاني من الكتاب الأول بهذا الموضوع، ويخوض في ص ١٣ بشكل مستقل في هيكلية العلوم الإنسانية.

١٦ -عموماً كان للبحوث ذات الصلة بماهية العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والعلاقات فيما بينها معنى ومدلول واسع في اللغة الألمانية، لكنهم اعترفوا رسمياً بوجود هوّة سحيقة بين العلوم التي تتناول الحياة الفكرية والمعرفية والمعنوية (Gelist) والعلوم التي تدرس العالم الطبيعي. يعترف ماكس فيبر في كتاب «الاقتصاد والمجتمع» بأن علم الاجتماع علم يحاول عرض فهم تفسيري لمعنى الفعل الاجتماعي وآثاره. (راجع: برايان. أس. ترنر، فيبر والإسلام، المقدمة، ص ٢١).

١٧ -عالم اجتماع ألماني شهير في القرن العشرين للميلاد.

١٨ - جولين فروند، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، ص٤٣ - ٤٩.

١٩ - پراودفوت، التجربة الدينية، ترجمة عباس يزداني، البحث الثاني حول التفسير، ص ٦٨ـ ١٠٧.

٢٠ -م س، ص ٧٤ـ ٧٥.

٢١ـ حول الدلالة التصورية والتصديقية للكلام على الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، راجع كتب علم أصول الفقه، بما في ذلك كتاب «دروس في علم الأصول»، ج١، ص٨٧ ـ ٩٠.

٢٢ - ورد هذا التبيين في مباحث الألفاظ من علم الأصول، وله طابع الهرمنوطيقا الكلاسيكية أكثر من التبيين الهرمنوطيقي الفلسفي (يرجى التدقيق).

٢٣ - أنطوني كورباي، إلى الهرمنوطيقا، ضمن مجموعة الهرمنوطيقا الحديثة، ص ١٠ ـ ١١.

٢٤ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص١٣.

٢٥ -م س، ص١٦.

٢٦ - بدرالدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٤٩.

٢٧ - إشارة إلى الآية الكريمة :«ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولاحام...» (المائدة، ١٣).

٢٨ -البقرة، ٤٣.

٢٩ - يعتبر الكلام في هذا الافتراض مجملاً، وتسمّى القرينة التي تبين معناه «المبيّن».

٣٠ - في مثل هذه الحالة يكون الكلام مأوّلاً.

٣١ -الشهيد السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص ٢١٨.



٣٢ – طرح هذه النظرية المرحوم آية الله الشهيد محمد باقر الصدر.(راجع: دروس في علم الأصول، ج١، ص ٢١٨ ـ ٢١٩).

٣٣ – لأن التفسير مشتق من جذر فسر بمعنى إظهار المعنى المعقول. من هنا يسمّى الإدرار الذي يخضع للاختبار لتشخيص مرض صاحبه «تفسرة». كلمة «تفسرة» مبالغة لكلمة «تفسير». (الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٨٠).

٣٤ –البقرة، ١٦٣.

٣٥ – الوحدة الحقة وحدة لا سبيل لأي لون من ألوان الكثيرة إليها، لا الكثرة الداخلية ولا الكثرة الخارجية. الفرد الواحد من الماهية النوعية مصداق للوحدة العددية، من قبيل الفرد الإنساني. مفهوم الإنسان مصداق للوحدة النوعية، فالإنسان نوع من الأنواع الحيوانية. مفهوم الحيوان مصداق لوحدة الجنس، فالحيوان جنس له أنواع مختلفة.

٣٦ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ١٧ –١٨ (بتلخيص).

٣٧ –م س، ص ٢٢ –٢٣.

٣٨ – بين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة، حتى أن تعقل المعاني قلما ينفك عن تخيل الألفاظ، بل يكاد الإنسان في فكره يناجي ذهنه بألفاظ متخيلة (قطب الدين الرازي، حواشي شرح الإشارات، ج ١، ص ٢١).

٣٩ –لمزيد من الإطلاع حول هذا راجع كتاب: الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، القسم الرابع، الفصل الخامس، لكاتب السطور.

٤٠ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٢٣ – ٢٥ (بتلخيص).

٤١ –الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٨، ص ١٤٣.

٤٢ – بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص١٦٤/ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص٢١٦.

٤٣ – محمد، ١٩.

٤٤ –البقرة، ٤٣.

٤٥ – بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٦٤ – ١٦٦.

٤٦ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ١٠١.

٤٧ – «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين...» (التوبة، ١٢٣).

٤٨ – «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهواه» (الحشر، ٧)/ «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة...» (الأحزاب، ٢١).

٤٩ –النحل، ٤٤.

٥٠ – إشارة إلى حديث الثقلين، وهو من الأحاديث الإسلامية المتواترة، راجع: السيد علي الحسيني الميلاني، نفحات الأزهار في خلاصة عقبات الأنوار، والذي خصص مؤلفه عدة مجلدات منه لدراسة سند ودلالة حديث الثقلين وتواتره عن ٣١ صحابياً.

٥١ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٢٥ – ٢٨ (بقليل من التصرف في العبارة).

٥٢ – جلال الدين محمد البلخي الرومي المولوي، مثنوي مولوي، الكتاب الثالث، البيت ١/ ٢٠٩.

٥٣ – إبراهيم، ٤.

٥٤ – يوسف، ٢.

٥٥ – محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، الحديث رقم ١٥.

٥٦ – محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ١١ – ١٢/ الملامحسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج١، ص ٦٦ – ٦٧. أورد العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في تفسيره (الميزان) بحثاً مفصلاً في عدة فصول حول باطن الآيات القرآنية، وهو بحث عظيم الفائدة والمنفعة. (راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج٣، في تفسير الآيات ٧ – ٩ من سورة آل عمران، ص ٥١ – ٧٨).

٥٧ – طبعاً يمكن في هذا المضمار العثور على حالات استثنائية تكون فيها شخصية منتج النص البشري بمعزل عن التأثر بالعوامل والظروف التاريخية، بيد أن الغالب هو ما ذكر.

٥٨ –البقرة، ١٥٨.

٥٩ –الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ص٢٤٠.

٦٠ –المائدة، ٩٣.

٦١ –العلامة الطباطبائي، الميزان، ج٦، في تفسير الآية ٩٣ من سورة المائدة، ص١٢٥ –١٢٧.

٦٢ – محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص٢٨ –٢٩.

٦٣ –الإسراء، ٩.

٦٤ – فصلت، ٣٣.

٦٥ – محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ٨٩ –٩٠، بحث «ما هي طبيعة القراءة الإنسانية للدين؟».

٦٦ –م س، ص ٥٦ –٥٧، بحث «ثلاث قراءات للتراث الديني في عصر الحداثة».

٦٧ –م س، ص ١٩٦، بحث «الفتاوى الدينية وغياب الاقتناع العقلاني».

٦٨ -م س، ص ٧٤، بحث «ما هي طبيعة القراءة الإنسانية للدين؟».

٦٩ -م س، ص ١٧٧، بحث «الديمقراطية والإسلام».

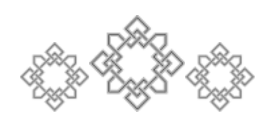
٧٠ -م س، ص ١٦٦ -١٦٧، البحث نفسه.

٧١ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءاة الإنسانية للدين، ص ١٦٦ -١٦٧.

٧٢ -المائدة، ٨.

٧٣ - راجع: العلامة الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ١٣ -١٧. الجزء الأول: قيمة القرآن الكريم بين المسلمين، الفقرة «أ» تحت عنوان: القرآن الكريم يشتمل على كليات برامج الحياة الإنسانية.

٧٤ - راجع: محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٢٩ - ٣٠ و٨٨/ م س، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٧ - ١٧٠ و ٣٧٤ - ٣٧٥/ م س، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص٧٣ - ٧٤ و ٨٩ - ٩٠ و ١٦٧.





تغييب العقل العربي

بين العقل المستبد والنص المستبد

السيد محمد علي الحلو



تنتسبُ محنة الحداثة إلى الصدمة العنيفة التي واجهها العقل البشري من محاولات الكنيسة في أوربا إلى الهيمنة على الوعي الذاتي الإنساني وتجريده من كل بنيوياته الإنسانية ومحاولة انعطاف المقدس الكنيسي على النزعة الإنسانية وإلغائها أو تسخيرها لصالح هذا المقدس دون غيره.

ولعل القرن الخامس عشر الميلادي الذي شهد ثورة التحرر من الارباك الذي أحدثته الكنيسة في بُنية التفكير الإنساني والعمل على مصادرته لصالحها أحدث تمرداً على تلك القيم التي حاولت أن تستأثر «بالمقدس» الذي معه صادرت جميع حقوق الأمة، ومما لا شك فيه فإن الهيمنة الكنيسية هذه أحدثت ارتجاجاً كبيراً في ثقة النخبة بالكنيسة بل في صدقية هذا المقدس الكنيسي لدى العامة مما وعى إلى التمرد على قرارات الكنيسة والبدء في إصلاحها بما ينسجمُ وطموحات العقل الذي كان أيضاً منذ قرون تحت هيمنة المقدس الكنيسي الذي قيّد حركته بشكل مميت.

لم يكن هذا الانعطاف في الإصلاح مجدياً ما لم تصاحبه تحولات فكرية أو ثقافية، ولم تكن هذه التحولات في حدود الرجوع إلى الحقيقة الدينية التي تكفلها النص الديني التوراتي قبل التلاعب والتحريف فيه، بل تجاوز إلى حالة تطرف فكري

يبحثُ عن البديل دون أن يجده في ثنايا الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل، إذ تعيش نصوصها الدينية محنة التحريف والتشظي في الرؤى والتوجهات فألقت هذه المشكلة أطلالها على حالة «البديل»، الذي يسعى إلى انقاذ الأمة من محنتها وذلك من خلال خيارات النخبة التي أطاحت بالكثير من القيم لاستحداث حالة جديدة في التفكير وهو تحكيم العقل بشكل مربك، وهذا الإرباك جاء نتيجة التعاطي العنيف في إلغاء المسلمات والقيم التي لا يتقبلها العقل بشكله الساذج المحروم، وانهزاميته هذه تشكّل إحدى اخفاقات الحداثة التي تعاملت مع الدين على العمل لإيجاد البديل، وبهذا فالحداثويّون أوجدوا بأنفسهم الفجوة الفاصلة بينهم وبين الأمة بشكلها التصنيفي الاصطفافي، أي أخذت الأمة تصنّف الحداثوي في اصطفافات التمرد، الانعزالية، الانهزامية، التهميشية، إلى غير ذلك من مصنفات الاخفاق التي شعرت بها الأمة من أولئك الحداثويين الذين ابتعدوا كثيراً عن قلب الحدث وراحوا بتنظيراتهم الطوبائية يتعاملون مع واقع يرفض محاولات تهميش المقدس الذي بات الفاصل الحقيقي بين الحداثة وبين الأمة الذين لا يمكنهم القبول بأية مجازفةٍ في هذا المقدس.

ولكي ننصف..

وللإنصاف .. فإن محنة الحداثة عند أهلها بدأت بعد مخاضات الإصلاح التي سعت إليها، وذلك على خلفية نشوء تيارين متضادين أنهكا العقلية الإسلامية بشكل فادح وهما التيار السلفي والتيار الليبرالي، وهذا للأسف كان من خلال مساعي النهضة العربية التي أنجبت هذين التيارين حتى أخذت تياراً ثالثاً على خلفيات هذا الاخفاق، ويُعدّ هذا التيار تياراً تصحيحياً وهو تيار توفيقي أو تلفيقي إلا أنه عانى من نفس تخمة الشعارات التي تحرك من خلالها فكان استهلاكاً إعلامياً أكثر من كونه إصلاحاً جدوائياً يدفع بالركود الفكري ليزحزحه بما ينسجم ومتطلبات الحركة النهضوية لذا فمن حق أحد رواد الحداثة[1] أن يقلق على مستقبل هذه الحركة إذ

يقول: «إن تجربة مائة سنة قد أسفرت عن جمود الحركة في هذه التيارات ـ يقصد التيارات السلفية والليبرالية معها التوفيقية ـ فلا أحد منها تطور وحقق أهدافه، بل كل ما حدث هو اجترار وعود على بدء مستمر..».

ولعلي أشارك الاستاذ الجابري في قلقه هذا حتى أني أضيف قلقاً آخر يدركه الاستاذ وغيره: إنّ التيار السلفي في حركته الإصلاحية هذه ساهم بشكل سلبي في تقديم الإسلام على قراءاته المتطرفة المغلوطة ليفرضها على واقع الأمة ثم هو يشطب على الآخر بكل خطوطه وتوجهاته..

هذه الحالة أرعبت الكثير من الإصلاحيين أو الطامحين للإصلاح لأن يقرأوا التراث الإسلامي برؤية متشائمة تخسرُ من خلالها الكثير من القيم وذلك بدعوى استدعاء التراث وجر الماضي إلى حاضرهم ليقرؤوه بقراءاتهم العقلية المجردة.

هذه العقلية المجردة أوشكت ان تكون جرس الإنذار في البدء بقطيعة النخب الدينية لتطلعات أولئك الحداثويين الذين ما فتؤوا يبحثون عن تطلعات الإصلاح في تعاطيهم مع «المقدّس»، ومن الجدير ذكره أن الحداثة هي ليست علماً له حدوده ومعالمه بقدر ما هي حالة نفسية تدعو البعض للبحث عن البديل وهذا يستدعي حضور آليات إيجاد البديل للتعاطي مع قضية ما تمسُ الضمير الديني أو الوجدان المقدس للفرد أو الجمع. وبمعنى آخر فان مسألة الحداثة لم تقف عند أعتاب رؤية معينة بل هي ممارسات أخلاقية لهواجس نفسية معطّلة في يوم ما حتى وجدت ما يبرر انعتاقها ضمن واقع اصلاحي معين.

الحداثة العربية..

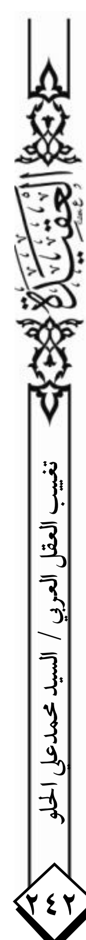
وعروبة الحداثة تنطلقُ من مسألة تقليديتها لغربية الحداثة التي وجدت نفسها مضطرةً في يوم ما أن تعبّر عن انزعاجها للسلوك الكنيسي الذي ألغى معها حرمة

العقل إلى حد تعطيله وإقصائه فكان القرن الخامس عشر الميلادي شاهداً على تمرد المجتمع الممتهن من قبل الكنيسة لاسترداد إنسانيته الملغاة في حساباتها، ولعل الثورة الشعبية العارمة التي أطاحت بصلاحيات الكنيسة المطلقة تلتها تنظيرات فكرية خشية عودة الهيمنة الكنيسية إلى الحاضر الغربي الذي تروّع من هذه الهيمنة الظالمة، ولا بد للفكر الغربي أن يجد البديل المناسب ليقطع الطريق عن كل ما يمكن إحداثه مستقبلاً، إلا أن الذي كان هو سطوة العقل وإلغاء ما دونه ومحاولة عقلنة كل المبادئ لكن بشكلها الارتجاعي الذي يسحق معه المقدس ومحاولة الشطب عليه لئلا تكون له الهيمنة والسطوة بشكل مروع ومرير.

الحداثة وراثة الخطاب النهضوي:

لعل المثير في الأمر أن الحداثة كانت نتيجة الاخفاق الذي حصل في محاولات نهضويّ القرن التاسع عشر الذي تزعّمه محمد عبده وجمال الدين الافغاني ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وأحمد لطفي السيد بعد أن أحال محمد رشيد رضا هذه الحركة النهضوية إلى حركة سلفية ثقافية بدائية، أي الرجوع إلى الفكر السلفي تحت عنوان الاصالة والتراث، وهذا أحدث تمرداً على مشروع استاذه محمد عبده ونظرائه، ولعل محاولات الازهر في التصدي لفكر علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم أوجد انتكاسة كبيرة في حركة الحداثة في الوطن العربي كما أن لبروز تيار الاخوان المسلمين وتبني أفكاراً سلفية أكثر تطرفاً أوجد هذا الواقع حالة من التمرد والبحث عن البديل في أواسط القرن العشرين بعد تنشيط تيار الإصلاح المغاربي الذي تزعّمه محمد عابد الجابري ونظرائه من المنتمين إلى مركز دراسات الوحدة العربية.

ولا نريد هنا تاريخية الحداثة بقدر ما نريد الإشارة إلى أنها كانت نتيجة انتكاسة فكرية للتيارات الإسلامية المتزعمة للافتة الاصلاح، وهزيمة للنخبة العربية المثقفة



بسبب مشقة التطرف الذي عانتها الأمة بمختلف أطيافها الثقافية مما دعاها إلى إيجاد حالة الاصلاح لكن بشكلها الانتكاسي المهزوم، وهي حالة التجريد العقلي عند التعاطي مع المورث وهي حالة لاشك أنها تشكّل هزيمة فادحة، إذ تحكيم العقل في الثوابت يعني اخفاق العقل في التعاطي مع الواقع وإحداث فجوة بين التنظير وبين الواقع الاصلاحي المراد تحقيقه.

فالعقل لا يمكن إلغاءه أبداً، وفي الوقت نفسه لا يمكن تحكيمه في كل المستويات.

فالإسلام أعطى للعقل مساحته الواسعة والقرآن التزم المبدأ العقلي في تحكيم المعرفة المبتنية على التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر كما في كثير من الموارد: «أفلا يعقلون» «أفلا يتدبرون» «لعلهم يتفكرون» إلى آخره من الآيات الحاثة على التحكيم العقلي، وبعبارة أخرى انّ العقل يدرك الحسن والقبيح، فما كان حسناً فقد أقره الشرع ودعى إليه، وما كان قبيحاً فقد حرّمه الشارع ونهى عنه، وبهذا يطلق على ما يدركه العقل بالمحسنات العقلية والمقبحات العقلية وهناك بحوث تبناها الاصوليون أوضحوا من خلالها المقصود من الحكم العقلي ولا مجال للتعرض اليها، إلا أن المهم في الأمر هي محاولتهم في الجمع بين حديثين وردا عن الحكم العقلي يظهر لمن نظر إليهما في أول وهلة بأنهما متعارضان لكن للجمع بينهما وجهٌ قدّمه أحد الأعلام، وهذين الحديثين هو ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: «ان دين الله لا يصابُ بالعقول» وقولهم عليهم السلام: «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، واما الباطنة فالعقول» فكيف الجمع بين ما ينهى عنه وما يؤمر فيه؟

وقد قدّم أحد الأعلام الأفذاذ[٢] حلاً لهذا الإشكال قال فيه: والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس

والاستحسان لأنها واردة في هذا المقام أي أن الاحكام ومدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره هو دعوى أن للعقل أن يدرك الاحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه لاستناد الحكم في المقيس، وهذا معنى الاجتهاد بالرأي.. وعليه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي، كما انّها أجنبية عن الاخبار التي تثني على العقل وتنص على أنه حجة باطنة، لأنها تثني على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والاوهام ولا على ادعاءات إدراك ما لا يدركه العقل بطبيعته[٣].

هذه هي المدرسة العقلية عند الامامية تعملُ على إعمال العقل واحترامه وعدم إلغاء دوره بما ينسجمُ والبقاء على المقدّس الغيبي الذي ينفتحُ على الكثير من قضايا الأحكام، والتي قد لا يذعن العقل لها بسبب عدم ادراكه علل الأحكام الواقعية، فمقومات الرسالة السماوية لا تتحقق إلا بالبقاء على العامل الغيبي قائماً في التعاطي مع الاحكام التعبدية التي يذعن المكلف بالانصياع إلى المصلحة الإلهية الغائبة عن إدراكاته، وبهذا الانصياع يتكامل إيمان الإنسان بربٍ عالم بمصالح الخلق.

وبمعنى آخر إنّ المدرسة الامامية توفّق بين طرفي المعادلة العقلية التي توائم بين دور العقل في مجاله الادراكي للحسن والقبح العقليين وبين انصياع العقل واذعانه الارادة الإلهية المتمثلة في تسيير الأمر وفقاً لمصالح الكون ومخلوقاته، ولعل هذا التوافق الذي يضمن حقوق العقل وحريته الفسيحة في مجالات ادراكاته ومن جهته يبقى الأمر التعبدي يتمتع بحصانته الغيبية ـ الاذعانية هو من ابداعات المدرسة الامامية التي غابت عن رؤى الكثير من الاصلاحيين، والتي تضمنت اطروحاتهم الاصلاحية نزعة التمرد على المقدس الاسلامي بلبوس حداثوي يستثير رغبة البعض وإعجابهم،

ومن جهته يثير قلق الكثير وانزعاجهم، من هنا وانطلاقاً من حرصنا على تمتين أواصر التعاون بين الطامحين للتغيير ـ لكن على أسس إيجابية تنهض بواقع الأمة وطموحاتها ـ لابد من أن نقف وقفاتٍ تساوق الجهود الذي بذلها الجميع من أجل النهوض بمستوى الطموح التصحيحي المسؤول.

من انهزامية «العقل العربي» إلى انهزامية «الوعي العربي»:

من أين تبدأ انهزامية العقل العربي، سؤال نطرحه ليعيننا للوقوف على تخرصات الوعي العربي الذي لازم انهزامية هذا العقل الطموح بالمشروع التغريبي الذي حاول عبثاً إيجاده كبديل يملك وسائل التغيير الأخلاقي، ولا أريد اتهام العقل العربي هذا بهزيمته الافتراضية، بل أريد أن أقف على أسباب هذا الانهزام الجائر الذي سحق بتراجعه الكثير من القيم والمبادئ، ولعل مقولة الأستاذ طه حسين: «الانهزامية ستعيننا على تلمّس المشكل بكل أبعاده ودواعيه، قال في حديثه عن مذاهب التعليم في مصر: ولم يقف أمرنا عند هذا الحد بل نحن قد خطونا خطوات أبعد جداً مما ذكرت، فالتزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الادارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزمنا هذا كله أمام أوربا، وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات الا التزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضّر بأننا سنسير سيرة الأوربيين في الحكم والادارة والتشريع؟»(٤).

ولعل هذه المقالة تكشف لنا خبايا الوعي العربي المتهن «بضرورة الانهزام» وهي الضرورة التي خلفتها تراكمات فترة اللاوعي التي استلبت من الفرد العربي هويته المتمثلة بذاتياته المهزومة، يوم كان النص المستبد يُخضع هذا الوعي إلى حيثيات الخنوع وأدبيات الاستسلام.

ولم يقف التنظير عند الاستاذ طه حسين الى هذا الحد، بل يحاول أن يجد تبريرات هذا التماهي الذي لم يقف عند حد فهو يقول:

«إننا هممنا الأن أن نعود أدراجنا وأن نحيي النظم العتيقة لما وجدنا إلى ذلك سبيلاً، ولوجدنا أمامنا عقاباً لا تجتاز ولا تذلل عقاباً نقيمها نحن لأننا حراص على التقدم والرقي، وعقاباً تقيمها أوربا لأننا عاهدنا على أن نسايرها ونجاريها في طريق الحضارة الحديثة.

نحن إذاً مدفوعون إلى الحياة الحديثة دفعاً عنيفاً، تدفعنا إليها عقولنا وطبائعنا وأمزجتنا التي لا تختلف في جوهرها قليلاً ولا كثيراً منذ العهود القديمة جداً عن عقول الأوربيين وطبائعهم وأمزجتهم، وتدافعنا إليها المعاهدات التي أمضيناها وأبرمناها، والالتزامات التي قبلناها راضين، بل بذلنا في سبيلها جهوداً لا تحصى، وضحّينا في سبيلها بالأنفس الزكية والدماء الطاهرة، وأنفقنا في سبيلها كرائم الأموال، واحتملنا في سبيلها ضروب المحن والآلام»[٥].

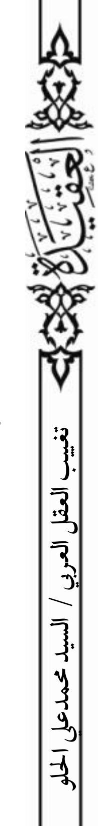
هذه هي تجربة التحديث عند بعضهم ليجعلوا «الملهم الأوربي» بداية التحرر من أزمة الثقافة أو قل «انتكاسة الثقافة» التي رافقتهم منذ أن شعروا بدونية التفكير الذاتي ما لم يمازجه ـ هذا التفكير ـ «خلطة أوربية» من أنماط التفكير والسلوك.

ولم يستطع جورج طرابيشي أن يلتزم هذا النمط من التفكير الساذج الذي عبّر عنه بـ«المصادرة على التحقيق المبكر للديمقراطية تنهض شاهداً على ضرب من الاستهسال ـ الذي لا يخلو من سذاجة تاريخية ـ من جانب طه حسين لعملية التماهي مع الأوربيين» وذلك تعليقاً على ما أبداه طه حسين من دعوة التغريب.

حتى اقترف خطيئة هذا «الاستسهال» بتعبير آخر عن نمط من أنماط هزيمة الهوية فيما يتعلق بالتغريب الفكري ليقسّم أنماط التحديث إلى ثلاث:

«فالتحديث الأدبي أنجز على امتداد قرننا العشرين هذا، بنجاحٍ لا مرية فيه شطراً أساسياً من مهمته.

وفي نهاية القرن العشرين هذه تتجه القوى الفاعلة في الثقافة العربية المعاصرة



الى تحديث التراث العقلي، أي الفقهي والكلامي والفلسفي واللغوي والتاريخي، عطفاً على التحديث الأدبي. ومعلوم أن هذا التحديث التراثي اصطدم ولا يزال ـ منذ طه حسين إلى نصر حامد أبو زيد ـ بمقاومات بها لا يقاس من تلك التي اصطدم بها التحديث الأدبي. ومع ذلك لامناص من المضي في معركة ـ بل في حرب ـ التحديث التراثي إلى آخر الشوط، فذلك هو على ما يبدو البند الرئيسي المطروح في اللحظة الحاضرة من جدول عمل التاريخ، آية ذلك أن التحديث التراثي هو المقدمة الممهدة والشرط الشارط لطور أعلى تالٍ من التحديث: عنينا التحديث اللاهوتي والفلسفي.

وإذا أجزنا لأنفسنا ضرباً من الاستباق للتحقيب المستقبلي فإننا نتوقع أن تتوالى عملية التحديث التراثي على مدى نصف القرن الجديد.

أما النصف الثاني من القرن الحادي والعشرين فنتوقعه تحديث لاهوتي ثم فلسفي.

تحديث لاهوتي يحرر النص من النص.

وتحديث فلسفي يحرر العقل من النص.

ولم يكد جورج طرابيشي أن يخفي قلقه من انجاح جهد النقلة التراثي إلى ما يمكن تسميته بالتحديث الأدبي إلى قفزةٍ لاهوتية حداثوية تستتبعها انتقالة فلسفية تُطيح بالعقل النصي إلى عقلٍ متحررٍ يودي بالنص.

ولم يستطع الكاتب أن يستمر في تنظيراته ليبرر لنا هذه الثورة النصية على العقول أو التمرد العقلي على النص، وهو على ما يبدو مشغولٌ بتضمد الجراح للنرجسية الكونية التي استعارها من فرويد ليقسّم الجرح النرجسي إلى ثلاث محطات: الجرح الكسمولوجي والتي أحدثته نظرية كوبرنيكوس في دوران الأرض حول الأرض وليس كما اعتقدته البشرية أن الشمس تدور حول الأرض.

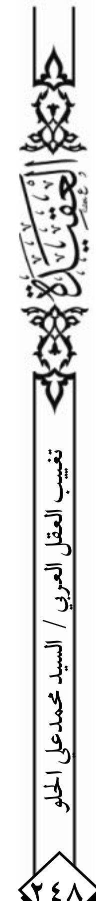
والجرح النرجسي الثاني وهو الجرح البيولوجي ـ كما عبّر عنه ـ وهي النظرية

الدارونية التي ترجع الإنسان إلى أصله الحيواني.

والجرح النرجسي الثالث وهو سيكولوجي،وهو ما أوجده فرويد من اكتشاف اللاوعي النفسي أو اللاشعور»[٦].

لكن هذا الشعور بالجرح النرجسي عند طرابيشي عممه وكأنه جرحٌ انساني عام في حين كان هذا الشعور لا يشمل من سبق كوبرنيكوس في نظريته والتي أثبت بها أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس، وأقصد في ذلك أن الإمام علي عليه السلام هو الذي افتتح هذه النظرية بإشاراته اللطيفة التي لم يُثقل بها كاهل الفكر الانساني الذي لا يزال يحبو في بداياته الأولى، ولم يستطع الإمام علي أن يصرّح كما صرّح كوبرنيكوس في نظريته هذه، ولعل علماء الشيعة المهتمون بعلوم الفلك قد أشاروا إلى سبق النبي وأهل بيته لهذه النظرية، فقد علق العلامة السيد هبه الدين الشهرستاني في كتابه «الهيئة والإسلام» قال: «ويمكننا القول بأن هذه الهيئة الجديدة هي الهيئة الواردة في أخبار آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم. وذلك لأن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام المشهور بذكر المغيبات قد تحقق انه تكلم في فنون الهيئة والكيمياء ومباحث الطبيعة كما يظهر من كتب تلميذه جابر بن حيان المطبوع كثير منها في المانيا قبل ظهور نوابغ الهيئة الجديدة.

والمعروف أن كوبرنيك ـ يقصد به العلامة الشهرستاني هو كوبرنيكوس ويبدو أن ما ذكره هو اختصار لاسمه ـ كان ذا اطلاع على الكتب الشرقية وانه كان يأخذ منها المطالب ثم يسندها الى نفسه.. ثم يضيف «ولما كان أساس هذه الهيئة الجديدة حركة الأرض والسيارات حول الشمس حركة وضعية وانتقالية، وكان اول المبرهنين على هذه المسائل كوبرنيكالبروسي المتوفى سنة ١٥٤٤ م أسندت هذه الهيئة إليه، مع أنه لم يكتشف أموراً جديدة في الهيئة وقد سبقه في أكثر أقواله أساطين الحكمة من المسلمين واليونان والافرنج، لكنه امتاز من بينهم بإقامة البراهين والتوضيحات اللازمة فاتبعه



الحكماء سراً وجهراً وعُدّ بذلك مؤسساً للهيئة الجديدة وصار لقوله دوي عظيم، لكنه أخطأ في مدارات السيارات إذ فرضها بركارية، أي دوائر حقيقية تبعاً للمتقدمين...»[٧].

ويعزز السيد الشهرستاني آراءه هذه بآيات من القرآن الكريم تؤكد على أن للأرض فلك تدور حوله كما في قوله: ﴿**وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا**﴾[٨]. **وكذلك قوله تعالى**: ﴿ **الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ مَهْداً**﴾[٩] وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ**﴾[١٠]، وقوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[١١] إلى غيره من الآيات.

ويؤكد العلامة الشهرستاني أنّ الآيات هذه تشير إلى ظاهرة دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس. ثم يعزز هذه النظرة بما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في ذلك حيث أورد ما في البحار عن هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في أجوبته للزنديق: إنّ الأشياء تدل على حدوثها وانقلاب الازمنة واختلاف الوقت.. فقوله عليه السلام: «وتحرك الأرض ومن عليها» يعني البشر وغيره، وهو تصريح في اثبات حركة مستمرة للأرض كحركة من عليها وكحركة ما في الفلك.. وقوله عليه السلام «وتحرك الارض» يصلح للحمل على حركتها اليومية وعلى حركتها السنوية أيضاً، ولكن التأمل في ألفاظ الخبر يرجّح الحمل على الحركة اليومية، فان السنوية مفهومة بالإجمال من قوله عليه السلام: «من دوران الفلك بما فيه» فان الأرض من جملة ما في الفلك، وقال عليه السلام «وتحرك الأرض ومن عليها وانقلاب الأزمنة واختلاف الوقت..» فذكر عقيب تحرك الارض انقلاب الازمنة واختلاف الوقت لأنها من فروع تحرك الأرض يومياً وسنوياً[١٢].

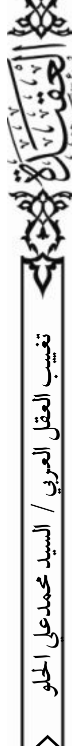
ولا نريد أن نستغرق في ذكر الأقوال المؤكدة على الفلكية الإسلامية بقدر ما

نريد أن نثبت أن المشروع العربي بانهزاميته أمام الانبهار الأوربي يثبت جرحه النرجسي من خلال هزيمته مع ما يملك من كبرياء الثروة المعرفية التي يشمخ بها مرفوع الهامة، فهو يتقهقر متعثراً بتلقيات التقليد، وأقصد من هذه التلقيبات هو اغتيال الطموح الذاتي عند مواجهة الآخر بكل بهارجه التنظيرية فيقف مبهوراً، وينهزم مخذولاً بعد ما أضاع هويته المتمثلة بأصالته التراثية.

وإذا أردنا أن نبحث في تراث أهل البيت كما بحثه العلامة الشهرستاني، فإننا سنضمّد جراحات جورج طرابيشي وأصدقاءه التي يأن منها بانكسار يثير الشفقة، بل بامكان وعيه أن يستنهض كل هذه الاخفاقات من خلال مراجعة «دوريات» التراث المعرفي الذي نهض به أهل البيت دون الحاجة إلى تحديث المعرفة وتقليديات الآخر.

ولا أدري لماذا التحديث الذي يطمح له أصدقاؤنا الحداثويون يُشِلُ الحركة الناهضة إلى «الوراء» لاسترجاع تراثياتنا الحبيسة بين تهمة التخلف وبين عقدة الانبهار. وليس المستحسن لرواد الحداثة العربية أن يتنكروا لأصالتهم ويتعاملون معها على أساس النكبة الأصولية التي نرفضها نحن بدورنا، بعد أن اتخذت هذه «الاصولية» مفهوم القطيعة مع الأدوات الحضارية المتوفرة والتي يحتاجها مجتمعنا اليوم لنتخذ حالة العزلة المعرفية، وتستبدل النهضة بأثرها التراجعي لتصل إلى مفهوم البداوة في الحوار بل في التعامل، وهذا ما أظهرته سلفية الحاضر لتأسرنا بكل قيمنا وطموحاتنا وتتغلب علينا بآليات التكفير المستجدة في كل يوم.

هذه هي أزمة الوهابية المتطرفة والتي أظهرتها ممارساتها غير الانسانية لنستبدل الحوار إلى عنف والمعرفة إلى شعارات تكفير، ولعل الحداثة العربية المرعوبة من أصوليتها السلفية المتمثلة بالنمط الوهابي التكفيري كان دافعاً رئيسياً فرض على أهل الحداثة تغريبهم المعرفي ـ لكن بشكله العنيف وبروحيته المتخاذلة..



جرح نرجسي «حداثوي» آخر..

لعل الجروح النرجسية الحداثوية لم تندمل بعد، إذا عرفنا أنها «رطانة دارونية» لم يستوعبها هؤلاء إلى يومهم هذا، بالرغم من تراجعات داروين عن نظريته في أواخر أيامه، وذلك «لما سُئل داروين عن عقيدته الدينية سنة ١٨٧٩ قال في خطاب إلى مستر فوردايس صاحب كتاب ملامح من الشكوكية: «إنّ آرائي الخاصة مسألة لا خطر لها ولا تعني أحداً غيري، ولكنك سألتني فأسمح لنفسي أن أقول إنّني متردّد، ولكني في أقصى خطرات هذا التردّد لم أكن قط ملحداً بالمعنى الذي يفهم فيه الإلحاد على إنكار الوجود، وأحسب أن وصف اللاأدري يصدق عليّ في أكثر الأوقات ـ لا في جميعها ـ كلّما تقدمت بي الأيام»(١٣).

إلى غير ذلك من ترددات داروين الذي نزع من نظريته سمة الجزم واليقين ليعطيها صفة الاحتمال بل التردد، في حين يقف جورج طرابيشي منهمكاً أمام جراحاته الثلاث التي لم تندمل، ولا تندمل بحسب نظريته وحسب تقديرنا، ولعل هذا التمزق في الذات ناجمٌ عن حالة الردة المعرفية التي يقررها «الوعي العربي» عند جورج طرابيشي وأصدقائه الذين ما فتأوا يتسابقون في البحث عن البديل لتعويض ما أفرزته خيبة الأمل منذ «الهزيمة العربية الكبرى في حزيران/ يونيو ١٩٦٧ قد نكأ الجرح النرجسي الذي ما كان اندمل أصلاً، ففغر شفتيه على شعور شبه مطلق بالعجز واليأس»(١٤).

ولنا أن نتساءل ماهي أسباب هذه الاخفاقات التي يستشعرها الكاتب وأمثاله، بل ما هي دواعي هذه الاحباطات المتواصلة في نظرة تشاؤمية كهذه؟ ولعل الكاتب يجيبنا بكل احساساته المتشائمة ان السبب هو «الأصولية الإسلاموية الراهنة هي جزئياً على الأقل من افراز هذا الجرح في الطور الجديد من نزفه»(١٥).

وهنا لابد أن نقف مع الكاتب في محنته هذه، فالاحباطات الموروثة في الوعي



العربي لم تأتِ من فراغ بعدما ترعرعت في أجواء الإرهاب الاصولي المتطرف الذي فرض على الأمة ـ أو يفرض عليها ـ نظريته، فالوعي الأصولي السلفي لم يكن متسامحاً في يوم ما مع أحد، فقد حاول فرض هيمنته الفكرية على منابع البترول بكل شراسة كما فرض سطوته على منابع الفكر العربي بكل سطواته .. ولم يستطع مثل هذا الفكر السلفي المنتن بأفكاره الهمجية أن يستجيب لنداء التعقل والتروي في اصدار الفتاوى التكفيرية أو الأحكام الجائرة على جميع المسلمين الذين لم يدخلوا في دائرة أفكاره المغلقة، فكفّر وقاتل وأباح حرمات المسلمين دون حريجة في دين أو رادعٍ من تقوى، وكان الشيعة الفرقة «الضالة» حسب رؤيتهم هي أوائل الفِرق التي تعرّض لها هذا الفكر بالفتاوى التكفيرية الجائرة واستبيحت حرمات المدن الشيعية بكل أصناف البربرية السائدة في أجواء هؤلاء المدعين بدعاوى سلفية غير واقعية.

كان العلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) قدّم مشروع الرد على تخرصات هذا الخط الهائج بأفكاره التكفيرية، وكان باكورة البرامج والردود التي تصدت لمثل هذه الأفكار وذلك من خلال الرسالة الجوابية التي هدد بها أمير الدرعية عبدالعزيز بن سعود (١١٧٨هـ) والذي تجاوز عدة مرات على نهب المدينتين المقدستين ـ النجف وكربلاء ـ وهدم قبور أئمة البقيع في عام (١٢٢١هـ) فكانت كوارث إبادة إنسانية حقاً، فرد عليه العلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء برسالة جوابية بيّن فيها حقيقة التوحيد التي من أجلها قتل عبد العزيز المئات واستباح الحرمات وهي ادعاءاته في تصحيح هذه العقيدة ـ كما أعلن ـ فكانت رسالته باكورة الرد على الدعاوى التكفيرية لهذا الخط السلفي الجائر، وكانت الرسالة مشروع كتاب بعنوان «منهج الرشاد لمن أراد السداد» وتوالت الردود بعد ذلك من قبل جميع علماء المسلمين سنةً وشيعة، ولعل الذي يحضرني من ردود علماء أهل السنة والذي يُعد من بواكير هذه الأعمال كتاب «فيض القدير» للعلامة المحدث عبد الرؤوف المناوي الشافعي المتوفى ١٠٣١ حيث تعرض في كثير من موارد الكتاب للرد على النهج السلفي المتطرف الذي

يتزعمه ابن تيمية، إلا أن المحدث محمد بن علي بن علان الصديقي المكي ١٠٥٧ أفرد رسالةً للرد على هذا النهج أسماه «المبرد الميكي في الرد على الصارم المتكي» وتوالت ردود هؤلاء العلماء أمثال شهاب الدين أحد الخفاجي المصري ١٠٦٩ في شرح الشفا للقاضي عياض، والعلامة المحقق اسماعيل التميمي المالكي المتوفى ١٢٤٨ له رد على محمد بن عبد الوهاب، وكذلك العلامة الشيخ ابراهيم العزامي ١٣٧٩ له كتاب البراهين الساطعه والشيخ حسين حلمي بن سعيد الاستانبولي في كتابه «علماء المسلمين والوهابين» والاستاذ محمد أحمد حامد السوداني في كتابه «براءة الشيعة من مفتريات الوهابية» والعلامة مفتي سلطنة عُمان الشيخ أحمد بن حمد الخليلي في كتابه «الحق الدامغ» الى آخرها من القائمة التي حملت العشرات من عناوين كتب علماء أهل السنة واستثنيتُ بالذكر ما كتبه علماء الشيعة وهو كثير غير منحصر...

الذي أريد قوله: إنّ الدعاة الى تحرير العقلية الإسلامية من الأفكار التي لاتنسجم وتوجهاتهم العقلية والرافضين إلى دعوات التطرف في الفكر الإسلامي ينبغي أن يبدؤا حملتهم التصحيحية من نقد هذا الفكر المتطرف ومحاربته، والوقوف مع علماء المسلمين في رفض مثل هذه التيارات المناوئة للتحرر والداعية إلى التطرف والتزمّت، في حين لم نجد آية إشارة تساهم في رفد الحركة التحررية من الأفكار السلفية التي استهدفت الفكر المسلم وثقافته وكرامته، فلم نجد من خلال استقصائنا لجهود الحداثويين ما يشجع على تسجيل ولو خطوة واحدة تنضم إلى مشاريع الرافضة لهذه التوجيهات المتطرفة، في حين تُعدّ مثل هذه المشاريع من أولويات الجهد الحداثوي التصحيحي.

إنّ استبدادية المغلق التي هيمنت منذ عقود على الجو العربي الملبّد بإشكاليات التطرف والنزعة إلى العنف يجملها محمدعابد الجابري في محاولاته ليركز على «التخلف الذي نعاني منه فكرياً هو التخلف المرتبط باللاعقلانية، بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، بالنظرة اللاسببية»(١٦) وهذا الطرح يستبطن الالتفاف على مفاهيم الغيب

وما وراء الطبيعة التي تستنقذ الانسان من مادياته الفتاكة بأحاسيسه وهواجسه الفطرية إلى تمتين أواصر العلاقة الفكرية مع النزعة السلفية العربية التي هيمنت عليها ماديات الفكر والثقافة الهائجة بنزعات الاقصاء والتهميش، ولستُ في صدد اتهام أحد لكني في صدد التشديد على ضرورة التصدي للأفكار المتطرفة التي دعت إلى تغيير مسارات الثقافة والفكر لكن بما ينسجمُ وتطلعات النخب الحداثوية.

*** هوامش البحث ***

(١) الدكتور محمد عابد الجابري في مقالته الحداثة ونقد العقل الأوربي.

(٢) العلامة الشيخ محمد رضا المظفر رحمة الله تعالى.

(٣) أصول المظفر ٢: ١١٨

(٤) المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين ٩: علم التربية : ٤٥ دار الكتاب طبعة أولى ١٩٧٣.

(٥) المصدر السابق:٤٦.

(٦) من النهضة إلى الردة: جورج طرابيشي: ٧٩ دار الساقي بيروت ٢٠٠٩.

(٧) الهيئة والإسلام للسيد هبة الدين الشهرستاني ٤٢ مؤسسة أهل البيت بيروت ١٩٧٨.

(٨) سورة النازعات، آية ٣٠-٣٢.

(٩) سورة طه، آية ٣.

(١٠) سورة الملك، آية ١٥.

(١١) سورة النمل، آية ٨٨.

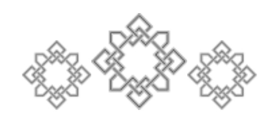
(١٢) الهيئة والإسلام للسيد هبة الدين الشهرستاني ٤٢ مؤسسة أهل البيت بيروت ١٩٧٨.

(١٣) عقائد المفكرين عباس محمود العقاد: ٤٣٩ دار الكتاب اللبناني بيروت.

(١٤) من النهضة إلى الردة لجورج طرابيشي: ٨٣.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) التراث والحداثة دراسات.. ومناقشات الدكتور محمد عابد الجابري: ٢٤٣ مركز دراسات الوحدة العربية ط ٣ ٢٠٠٦ بيروت.





خلافة محمد صلى الله عليه وآله

بحث حول الخلافة في وقت مبكر(*)

ـ الحلقة الثانية ـ

□ تأليف: البروفسور ولفرد مادلونج

□ عرض ونقد: السيد هاشم الميلاني

انتهينا في الحلقة السابقة من عرض ونقد مقدمة المؤلّف ولفرد مادلونج لكتابه (خلافة محمد صلى الله عليه وآله) حيث قدّم دراسة عن جذور مسألة الخلافة الإسلامية، وذكر أنّها من أعمق الخلافات في الصف الإسلامي، والتي قسّمت المسلمين إلى سنة وشيعة، وهو رغم ما يذهب إليه من عدم وجود نص صريح على مسألة الخلافة، يعتقد ـ وبالاستناد إلى الآيات الدالة على لزوم الاهتمام بالقربى وابتناء سنة النبوة على استخلاف القربى في جميع المجالات الفردية والجمعية ـ بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان راضياً باستخلاف أبي بكر، وما كان يبحث عن الخليفة إلاّ في أهل بيته ولكن وافاه الأجل دون تحقق ذلك.

وفي هذه الحلقة يبدأ المؤلّف بذكر خلافة الخلفاء الثلاثة وما جرى فيها، وإليك بيانه:

أبو بكر: خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله والخلافة القرشية:

قال المؤلّف في هذا الفصل:

«ترجع الرواية الرئيسية لتبيين اجتماع سقيفة بين ساعدة، والتي تمّ فيها استخلاف أبي بكر لمحمد[صلى الله عليه وآله]، إلى عبد الله بن عباس. وجميع الروايات الأخرى قد استقت من هذه الرواية أو نشأت منها، وهذه الروايات قد وردت ـ مع بعض التغيير في سلسلة الرواة ـ عند ابن هشام، الطبري، عبد الرزاق بن همام، البخاري وابن حنبل، حيث يصل السند إلى الزهري، وهو روى رواية ابن عباس نقلاً عن عبيد الله بن عبد الله بن مسعود، وهذه الرواية تطرح بوضوح رأي ابن عباس الخاصّ، ولا دليل لنا للشك في وثاقة رواتها»(١).

ثمّ يذكر المؤلّف رواية ابن عباس ـ والتي رواها البخاري ـ عن آخر حجة حجّها عمر بن الخطاب، وما قيل له عندما كان في منى من قول القائل: «لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلاّ فلتة فتمّت» فغضب عمر وأراد أن يخطب في منى ليحذّر الناس من هؤلاء، فنهاه عبدالرحمن عن ذلك وأشار عليه أن يُظهر ما في ضميره في المدينة عند مرجعه، فقبل عمر ذلك، ولما رجع إلى المدينة خطب الناس وشرح لهم واقعة السقيفة وذكر لهم أنّها كيف تمّت، كما ذكر مقولة الأنصار، وخطبة أبي بكر وأنّ الخلافة لابد وأن تكون في قريش، ثمّ مبايعته لأبي بكر، وإقراره بأنها كانت فلتة بالفعل ولكن وقى الله شرّها(٢).

ثم يقول المؤلّف بعد سرد هذه الرواية الطويلة:

«إنّ هذه الرواية بمختلف جوانبها تحتاج إلى دراسة أعمق. إنّ عمر اتهم الأنصار بالمؤامرة لغصب الحكم بعنوان خلافة محمد [صلى الله عليه وآله]، وحرمان المهاجرين من حقهم. وهذا أيضاً ما توصّل إليه المؤرّخون الجدد في



دراساتهم، ولكن لابد من التحقيق في هذا التفسير، فانّ نظرية الخلافة ـ أي خلافة محمد [صلى الله عليه وآله] ـ لم تكن مطروحة آنذاك في فترة رسالته، ومن الصعب جداً أن نتصوّر طلب الأنصار لها في ذلك الاجتماع المنفرد الذي عقدوه، فإنّ الأنصار ـ كسائر القبائل العربيّة التي واجهت الردّة ـ وإن كانوا راسخين في عقائدهم الإسلامية، وكانوا يتصوّرون ـ من دون شك ـ أنّ بيعتهم لمحمد [صلى الله عليه وآله] قد انتهت بعد رحيله، فهم لاحتمالهم انهيار المجتمع السياسي الذي أسّسه محمد [صلى الله عليه وآله]، أرادوا باجتماعهم ذاك أخذ قيادة مدينتهم بأيديهم، ولذا اجتمعوا من دون مشورة مع المهاجرين.

إنّهم زعموا أنّ المهاجرين سيرجعون إلى مدينتهم مكة، إذ لا مبرّر بعدُ لبقائهم في المدينة، ومن أراد منهم البقاء في المدينة سوف يرضى بإمارة الأنصار فيما يبدو، ويظهر بوضوح أنّ نظريّة «منّا أمير ومنكم أمير» كانت حلاّ ًوسطاً وعادلاً، لا مؤامرة ضالّة لإلقاء الخلاف في مجتمع المسلمين كما يُشاهد في الروايات التالية (للحدث).

وكان أبو بكر وعمر فقط هما اللذان ذهبا إلى انتخاب خليفة لمحمد [صلى الله عليه وآله] يحكم جميع قبائل العرب، وقد استدلّ أبو بكر بأنّ هكذا خلافة لا تكون إلاّ لقريش، إذ أنّ قبائل العرب لا تستسلم لغيرها»[٣].

أقول: إنّ ادعاءه بأنّ نظرية الخلافة لم تكن مطروحة في فترة رسالة النبي صلى الله عليه وآله، غير تام بشهادة الروايات الصحيحة عند الفريقين، منها حديث الدار الذي كان في بداية الدعوة حيث أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بعد نزول قوله تعالى: ﴿**وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ**﴾ بدعوة عشيرته لتناول الطعام عنده، فدعا علي عليه السلام القوم وكانوا بحدود الأربعين ـ إلى أن يقول النبي صلى الله عليه وآله: ـ «فأيّكم يؤازرني على أمري هذا ويكون أخي

ووصيّي وخليفتي فيكم»[٤] فقام علي عليه السلام وقبل ذلك. هذا عدا ما ورد في مصادر الشيعة من ألفاظ الخلافة والوصاية وما شاكل.

أمّا ادعاؤه الآخر بأنّ الأنصار زعموا أنّ بيعته قد رفعت عن أعناقهم بعد رحيله صلى الله عليه وآله، فهو غير تام أيضاً، إذ أنّهم بايعوه على غير هذا ليلة العقبة، يقول عبادة بن الصامت شارحاً مفاد البيعة في تلك الليلة: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وآله على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله»[٥]. وقال ابن حجر في تفسير «لا ننازع الأمر أهله»: أي الملك والإمارة[٦].

فهذه البيعة تضمّنت قبول الأنصار كون أمر النبوة وامتدادها بعد شخص النبي شيئاً آخر يختلف عن الحكم الدنيوي، بل انّها أمر إلهي ولذا بايعوا على أن لا ينازعوا الأمر أهله.

وقبل هذه البيعة، كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعرض نفسه على قبائل العرب، منها قبيلة بني عامر حيث لّما عرض عليهم الإسلام قال له رجل منهم: «أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك، ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء»[٧].

إذاً مسألة الخلافة كانت مطروحة في بدايات الدعوة، واستمرّت إلى نهاية الدعوة قبيل وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث الدواة والكتف.

أمّا ما ذهب إليه أخيراً من أنّ أبا بكر وعمر هما اللذان طرحا فكرة الخلافة النبويّة العامّة، فمردود أيضاً بشهادة ما مرّ من أنّ مسألة الخلافة كانت مطروحة منذ البداية، مضافاً إلى ما رواه أهل السنة ـ وهو محلّ توقّف ومناقشة عندنا ـ من أنّ العباس طلب من علي عليه السلام قبيل وفاة النبي صلى الله عليه وآله أن يدخلا عليه ويأخذا منه تصريحاً بأنّ الأمر لهم أو لغيرهم، فان كان لغيرهم أوصى بهم، ونص الحديث هكذا: «قال العباس: اذهب بنا إلى رسول الله فإن كان هذا الأمر فينا وإلاّ أوصى بنا الناس»[٨].

فهذا النص إن صحّ يدلّ بوضوح على أنّ مسألة الخلافة العامّة لم تكن ممّا تفرّد بطرحها أبو بكر وعمر.

ثم إنّ المؤلّف يتطرّق في بحثه إلى الأسباب التي أدّت إلى مقولة عمر بأنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة حيث يقول: ـ ونوجزها فيما يلي ـ

١ـ «لأنّ المهاجرين الكبار أمثال أُسرة النبي[صلى الله عليه وآله] وقبيلته لم يحضروا تلك الشورى. إنّه (أي عمر) كان يرى أنّ مشاركة أولئك في أيّ شورى أمراً حياتياً، ولذا حذّر المجتمع آنذاك عن تكرار هذا العمل في المستقبل»(٩).

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مسامحة واضحة، إذ لم يجر على لسان عمر هذا الكلام إطلاقاً، مضافاً إلى أنّ أفعاله وطريقة معاملته مع العترة آل النبي صلى الله عليه وآله تخالف كلام المؤلّف، ويكفينا للتدليل على المقاطعة الحاصلة آنذاك بين العترة وبين جهاز الخلافة ما روي عن عائشة في أمر فدك من قولها: «فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلّمه حتى توفّيت ... فلمّا توفّيت دفنها زوجها عليّ ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر، وصلّى عليها، وكانت لعليّ من الناس وجه حياة فاطمة، فلمّا توفّيت استنكر عليّ وجوه الناس»(١٠).

فأين المؤلّف المحترم عن هذه النصوص؟! ليته راجعها أو أشار إليها لئلاّ يقع في خطأ التحليل.

٢ـ قال المؤلّف:

«الدليل الآخر لانتقاد عمر لأمر السقيفة ووصفها بكونها فلتة، هو ـ بلا شك ـ ما آلت إليه من فوضى، لأنّ عمر وأصحابه نزوا على سعد ابن عبادة سيّد الخزرج الذي كان مريضاً آنذاك ليعاقبوه، لأنّه تجرّأ واعترض على حق قريش الثابت في مسألة الحكم»(١١).

وهذا أيضاً ممّا لا دليل عليه، نعم حصل هناك تعدّ على سعد بن عبادة وكادوا أن يقتلوه، ولكن ليس هذا هو السبب عند عمر في عدّ بيعة أبي بكر فلتة، لأنّه كان يقول ويصيح في احتدام تلك المعركة: «اقتلوه قتله الله»(١٢) فعمر لم يكترث بقتل سعد بن عبادة إطلاقاً بل كان من الدعاة إليه، وعليه فهذا الدليل ساقط أيضاً عن محلّ الاعتبار.

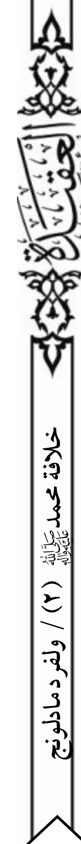
ثم إنّ المؤلّف يشير ـ بحقّ ـ إلى الخلاف القائم آنذاك في السقيفة، وأنّه لم يحصل هناك إجماع على خلافة أبي بكر، وإلاّ فأيّ معنى للهجوم على سعد والتعرّض له، ويستنتج ويقول: «من المحتمل أنّ عدداً معتداً به من الأنصار ـ وتبعاً للخزرج ـ أنكروا طاعة قيادة المهاجرين»(١٣). ويضيف قائلاً:

> «والآن لابد وأن نعرف جليّاً المدافعين عن أبي بكر وعمر، الأشخاص الذين سبّبوا فرض إرادتهما بالقوّة على مجتمع السقيفة، بالرغم من أنّ عدداً من مهاجري مكة كان حاضراً في واقعة أخذ البيعة، ومن المحتمل أنّ الخزرج كانوا أغلبية الأنصار»(١٤).

ويستنتج المؤلّف أنّ التنافس الحاصل آنذاك بين الأوس والخزرج من جهة، وبين الخزرج أنفسهم ـ خلاف بشير بن سعد مع سعد بن عبادة ـ أدّى إلى غلبة كفّة المهاجرين وانتخاب أبي بكر.

ثم يشير إلى عامل آخر قد ذكره كايتاني، أدّى إلى صعود أبي بكر لدفّة الحكم، ألا وهو مجيء قبيلة أسلم إلى السقيفة، فقد روى الطبري عن أبي مخنف قال: حدّثني أبوبكر بن محمد الخزاعي أنّ أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلاّ أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر(١٥).

ثم إنّ المؤلف يضيف شاهداً آخر لتأييد الخلاف القائم آنذاك، وأنّ كثيراً من الأنصار لم يبايعوا أبابكر ويقول: «ويؤيّد كون كثير من الأنصار الحاضرين في السقيفة لم يبايعوا أبابكر، ما ورد في ذيل رواية رويت عن إبراهيم النخعي الكوفي (ت٩٦هـ).



فإنّه يقول بعد ذكر بيعة الناس لأبي بكر تبعاً لعمر: «فقالت الأنصار أو بعض الأنصار: لا نبايع إلاّ علياً»[١٦].

إنّ كايتاني يردّ هذه الرواية لصبغتها الشيعيّة، ولكن مع هذا فإنّ إبراهيم النخعي لم يعرف بميول شيعيّة، بل لهذه الرواية صبغة سنّية واضحة. ثم إنّ من غير المعلوم أنّ الأنصار في السقيفة هل هتفوا باسم عليّ عليه السلام أمام سعي أبي بكر للخلافة أم لا، ولكن لا يُستبعد هذا. ولكنهم مع هذا فعلوا ذلك فور استخلاف أبي بكر، وهذا ما يلوح ويؤيّد من أشعار حسّان بن ثابت الأنصاري الخزرجي التي أنشدها بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله، وأوردها ابن اسحاق»[١٧].

ويشير المؤلّف إلى بعض تلك الأبيات منها قوله:

واقتسم الفيء دون الناس كلهم   وبدّدوه جهاراً بينهم هـــدرا

ويقول:

«هذا البيت الأخير يشير إلى حرمان بني هاشم من إرث النبي صلى الله عليه وآله وسهم الفيء القرآني من قبل أبي بكر»[١٨].

«كما أنّ بني هاشم لم تسكت عن حقّها، فقد نقل ابن إسحاق عن أحد أعقاب أبي لهب أشعاراً في قبال ما كانت تذكره جزافاً قبيلة أبي بكر: تيم بن مُرة، حيث يذكر مآثر قومه قائلاً:

ما كنت أحسب أنّ هذا الأمر منصرف   عـن هاشـم ثـم منهـا عـن أبي حـسن

ألـــيس أوّل مـــن صـــلّى لقبلـــتكم   وأعلـم النـاس بـالقرآن والـسننِ

وأقـرب النـاس عهـداً بـالنبي ومـن   جبريل عون لـه في الغسل والكفـن

مــا فيــه مــا فــيهم لا يمــترون بــه   وليس في القوم مـا فيـه مـن الحسن

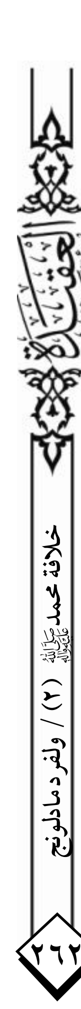
مــاذا الــذي ردّهــم عنــه فنعلمــه   هــا إنّ ذا غبنــاً مــن أعظــم الغــبن

يحتمل أن تكون هذه الأبيات للعباس بن عتبة بن أبي لهب الذي تزوّج بآمنة بنت العباس بن عبد المطلب، وقد يكون شاعراً صالحاً، ولكن نسجت على أكثر أشعاره عناكب النسيان لنسبته القريبة من عمّ محمد [صلى الله عليه وآله] الملعون في القرآن، وما تبقّى منها نُسب إلى غيره سيما إلى ابنه الفضل. وقد منعه علي [عليه السلام] عن إنشاء هكذا أشعار، وذكر له أنّ مصلحة الدين أعزّ إليه من كلّ شيء»(١٩).

٣ـ بعد هذا الكرّ والفرّ، يقول المؤلّف:

«إنّ تبرير عمر لانتخاب أبي بكر المفاجئ الذي كان فلتة (أدّى إلى خطأ كبير) هو ما أحسّ من خطر الأنصار، حيث كان من الممكن بيعتهم لشخص آخر لم يرتضه المهاجرون. هذه المسألة تطرح سؤالاً آخر.

كان من الممكن أن ينتخب أهل المدينة من بينهم شخصاً أو أن يُقدّموا علياً [عليه السلام]، وهذا ما أدّى إلى تخوّف المهاجرين الحاضرين في السقيفة، وكان سبب إقدامهما (أي أبو بكر وعمر) لحسم الأمر من دون تشكيل شورى واسعة تلمّ جميع الأطراف. فإذا اعتمدنا على شرح عمر المختصر لتلك الواقعة فلا يظهر بوضوح أنّ أبا بكر بذل كلّ جهده في كلامه آنذاك كي لا يُذكر اسم علي [عليه السلام] في ذلك المحفل. إنّه استند لتقديم حق قريش في الحكم على غيرهم على أنّ العرب لا تذعن إلاّ لقريش، لا لكونهم قربى محمد[صلى الله عليه وآله]. ولكن ورد في روايات أُخرى لواقعة السقيفة، أنّ أبا بكر ـ وخلافاً لمعتقده السابق ـ جعل سبب أولوية قريش للحكم قرباها لمحمد[صلى الله عليه وآله]. وعلى كل حال فهذا الاستدلال نوع دعوةٍ لإثبات حقّ لبني هاشم



لكونهم أقرب الناس إلى محمد[صلى الله عليه وآله]، وهذا ما سار عليه متكلّمو الشيعة دوماً أمام أهل السنة بأنّ الخليفة لابد وأن يكون من قريش أي من قربى النبي[صلى الله عليه وآله]، ولذا يُحتمل أن أبا بكر كان يتحاشى التطرّق إلى مسألة القربى لهذا السبب»(٢٠).

ثم إنّ المؤلّف يتساءل عن حضور أبي بكر وعمر وأبي عبيدة الجرّاح في السقيفة، بأنّه هل كان اعتباطاً، أم أنّهم اتفقوا على ذلك قبل رحيل النبي صلى الله عليه وآله، وأن يكون أبوبكر هو الخليفة بعده، كما تشير إليه نظرية لامنس في مثلّث القوّة، ثم يحاول المؤلّف ردّ فرضيّة المؤامرة قائلاً:

«الدليل الصريح لردّ هذه الفرضيّة إقدام عمر على إنكار وفاة محمد[صلى الله عليه وآله] بشدّة، وقد حذّر المسلمين بكلام خشن من قبول دعايات المنافقين الكاذبة، وعلى ما ورى أبو هريرة أنّ عمر أكّد بأنّ محمد[صلى الله عليه وآله] ذهب إلى ربه كموسى، وسيعود بعد أربعين يوماً، وهدّد أن سيقطع أيدي وأرجل أولئك الذين يعتقدون بوفاة محمد[صلى الله عليه وآله]. فلو كان هذا توافقاً مسبقاً بينهم لابد وأن نفترض بأنّ عمل عمر هذا كان مخططاً له من قبل كي يوفّر فرصة لنفسه، ولكن رفض أبي بكر السريع لما قاله عمر، يدلّ على أنّ الأمر لم يكن كذلك.

بل يظهر أنّ عمر كان صادقاً نوعاً ما في اعتذاره من المسلمين في اليوم الثاني عندما اجتمعوا للبيعة العامّة، بأنّه كان يعتقد ويقول بأنّ النبي صلى الله عليه وآله سيدبّر أمرنا حتى يكون آخرنا»(٢١).

أقول: إنّ السيناريو التي رسمها عمر لم تكن لتحصل من دون تخطيط مسبق، وعليه فنحن لا نتفق مع المؤلف فيما ذهب إليه من عفويّة الموقف، وقبل البدء بالتعليق نورد نصّ الرواية بحسب ما رواها ابن هشام حيث روى عن ابن اسحاق أنّه قال:

«قال الزهري، وحدّثني سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة قال: لما توفّي رسول الله ﷺ قام عمر بن الخطاب فقال: إنّ رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله ﷺ قد توفّي، وانّ رسول الله ﷺ ما مات ولكنّه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه أربعين ليلة، ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات، ووالله ليرجعنّ رسول الله ﷺ كما رجع موسى فليقطعنّ أيدي رجال وأرجلهم زعموا أنّ رسول الله ﷺ مات.

قال: وأقبل أبو بكر حتى نزل على باب المسجد حين بلغه الخبر وعمر يكلّم الناس، فلم يلتفت إلى شيء حتى دخل على رسول الله ﷺ في بيت عائشة ورسول الله ﷺ مسجّى في ناحية البيت عليه بُرد حبرة، فأقبل حتى كشف عن وجه رسول الله ﷺ، قال: ثم أقبل عليه فقبّله ثم قال: بأبي أنت وأُمّي أمّا الموتة التي كتب الله عليك فقد ذقتها ثم لن تصيبك بعدها موتة أبداً، قال: ثم ردّ البرد على وجه رسول الله ﷺ، ثم خرج وعمر يكلّم الناس. فقال: على رسلك يا عمر أنصت، فأبى إلاّ أن يكلّم، فلمّا رآه أبو بكر لا يُنصت أقبل على الناس، فلمّا سمع الناس كلامه أقبلوا عليه وتركوا عمر. فحمد الله وأثنى عليه ثم قال:

أيها الناس إنّه من كان يعبد محمداً فإنّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيّ لا يموت، قال: ثم تلا هذه الآية: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَّ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُّ الشَّاكِرِينَ**﴾.

قال: فوالله لكأنّ الناس لم يعلموا أنّ هذه الآية نزلت حتى تلاها أبو بكر يومئذٍ... قال عمر: والله ما هو إلاّ أن سمعت أبا بكر تلاها فعقرت حتى وقعت إلى الأرض ما تحملني رجلاي، وعرفت أنّ رسول الله ﷺ قدم مات»(٢٢).

ولنا على هذه المسرحيّة ملاحظات:

١ـ نتساءل ونقول: كيف عرف عمر وسائر المسلمين بوفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن أين انتشر هذا الخبر؟!

روت أُم سلمة (رضي الله عنها) وقالت: والذي أحلف به إن كان عليّ لأقرب الناس عهداً برسول الله صلى الله عليه وآله، عدنا رسول الله غداة وهو يقول: جاء علي جاء علي؟ مراراً، فقالت فاطمة: كأنّك بعثته في حاجة، قالت: فجاء بعد، قالت اُمّ سلمة: فظننت أنّ له إليه حاجة، فخرجنا من البيت، فقعدنا عند الباب، وكنت أدناهم إلى الباب، فأكبّ عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وجعل يسارّه ويناجيه، ثم قبض رسول الله من يومه ذلك، فكان عليّ أقرب الناس عهداً به»(٢٣).

وفي رواية أُخرى قال علي عليه السلام: «ولقد قُبض رسول الله صلى الله عليه وآله وانّ رأسه لعلى صدري، ولقد سالت نفسه في كفّي فأمررتها على وجهي»(٢٤).

هذه النصوص تدل ّعلى أنّ أوّل من علم برحيل الرسول صلى الله عليه وآله عترته ونساؤه ومنهم انتشر الخبر إلى خارج الدار، فمن يقصد يا ترى عمر بقوله: «إنّ رجالاً من المنافقين يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد توفّي»؟! فهل يصف علياً والعباس والفضل وغيرهم من الصحابة ممّن كان آنذاك محدقاً بالنبي صلى الله عليه وآله وبداره بالمنافقين؟! ثم أيّ علاقة بين النفاق وبين الاعتقاد بوفاة النبي صلى الله عليه وآله؟!

٢ـ مفاد الرواية أنّ عمر كان واقفاً بفناء البيت النبوي حاله حال سائر الصحابة الذين كانوا يترقبون أخبار النبي صلى الله عليه وآله، فعن عبد الله بن عباس قال: خرج يومئذٍ علي ابن أبي طالب من عند رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له الناس: يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله صلى الله عليه وآله...(٢٥). وعندما خرج خبر الوفاة من البيت كان على عمر أن يتثبت ويدخل بنفسه الدار ليتأكّد من الخبر، كما صنع أبو بكر حيث دخل ورأى النبي صلى الله عليه وآله وأعلن الخبر من جديد وأكّده.

٣ـ إنّ ادعاءه ذهاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، محلّ

تأمّل فماذا كان يقصد بكلامه هذا؟! هل يقصد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج من الدار وذهب إلى مناجاة ربّه في مكان لا يعلم أين هو؟! وهذا خلاف الفرض إذ الكلّ كان محدقاً بالدار وبالمسجد النبوي ولم يروا خروجه صلى الله عليه وآله . أم كان يقصد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عرج به من فراشه إلى لقاء ربّه، فهذا أيضاً لا معنى له، إذ أنّ الرسول مسجى في فراشه بجسده، وكان بإمكان عمر أن يدخل الدار ليرى ويتحقق من الأمر، والخلاصة أنّ ادعاء عمر هذا لا معنى محصّل له سوى تأخير الأمر انتظاراً لمجيء أبي بكر.

٤ـ الآية التي تلاها أبو بكر لا تدلّ على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توفّي الآن بالفعل، كما أنّها لا تدفع شبهة عمر بذهاب رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ربّه، فإنّها كانت في واقعة سبقت الحدث بسنين عدّة حيث نزلت في واقعة أحد، والخلاصة أنّ الآية المستشهد بها لا تدفع شبهة عمر إذ بإمكانه أن يقول لأبي بكر: نعم هذه الآية صحيحة ولكن إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يمت الآن فانّه سيبقى ليدبّر أمرنا و...

ولكن لماذا اقتنع عمر فور سماع هذه الآية، ولماذا لم يسلّ سيفه عندما أعلن أبو بكر خبر الوفاة؟! ولماذا لم يتّهمه بالنفاق كما اتّهم غيره؟!

٥ـ إنّ عمر كان يعلم علماً يقيناً بدنوّ أجل رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ أنّ الرسول أخبر بذلك مراراً وتكراراً منه في خبر الغدير حيث أعلن بدنو أجله: «يوشك أن أُدعى فأُجيب» وما شاكل، وعند اشتداد المرض وعندما كان جمع من الصحابة عنده، حيث طلب إحضار دواة وكتف ليكتب للأُمّة ما يعصمها من الضلال، ولكن منعه المانع بأنّ القرآن حسبنا، وهذا يعني أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان في أخريات ساعات حياته حيث بدأ بالعهد والوصية، فخبر الوفاة لم يكن مفاجأة فكيف يُدّعى أنّ عمر اندهش بعد سماع الخبر، وادعى انّ الرسول لم يمت بل ذهب إلى ربّه، والناس كلهم وعمر نفسه سمعوا وعلموا أنّه سيرحل وشيكاً؟!

وأخيراً نقول للمؤلّف المحترم أنّ تبرئة ساحة عمر من المؤامرة، واتّهام أبي بكر



بها ـ كما سيأتي لاحقاً ـ لا وجه له، إذ هما شريكان في الأمر دوماً.

يقول المؤلّف بعدما يبرّأ ساحة عمر من المؤامرة:

«ولكن أمر أبي بكر يختلف عن هذا تماماً، فإنّه وإن كان آنذاك لم يتوقّع وفاة محمد[صلى الله عليه وآله] بدليل بقائه في منزله بالسُنح، ولكن مع هذا ما كان يشك بأنّ محمداً سيموت يوماً ما. وبما أنّه كان تاجراً وسائساً خبيراً من أهل مكة، كان يشارك عن قرب في إدارة وتخطيط أُمور المجتمع الإسلامي كمستشار أمين للنبي[صلى الله عليه وآله]، ولذا قد درس بشكل دقيق تداعيات وفاة محمد[صلى الله عليه وآله] من ذي قبل، ولأجل اهتمامه العميق بالمنافع المشتركة للمجتمع الذي أسّسه محمد[صلى الله عليه وآله] باسم الإسلام، كان شائقاً تماماً لتوسيع رقعة اقتداره وبسطها على جميع العرب بل ما وراء ذلك، فإذا كان البناء عدم تفسّخ هذا المجتمع، يلزم وجود خليفة سياسي للنبي[صلى الله عليه وآله] ولكن من سيكون هذا الخليفة؟! فأبو بكر ـ ومن دون شك ـ كان قد عزم قبل وفاة محمد[صلى الله عليه وآله] أن يكون هو ذلك الخليفة، فكان لزاماً عليه ـ والحال أنّه لم يرشّح من قبل النبي[صلى الله عليه وآله] لذلك ـ أن يقضي على منافسيه الأقوياء للوصول إلى هذه الأُمنية، وكان على رأسها الممانعة من حضور أهل بيت محمد[صلى الله عليه وآله] الذين أعطاهم القرآن رتبة وميزة أعلى من بين سائر المسلمين، كي لايذكروا ادعاءهم.

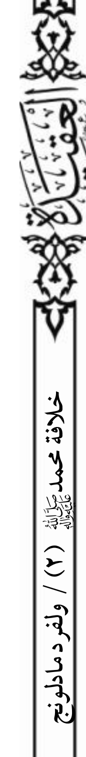
لذا كانت مبادرة الأنصار فرصة ذهبية لأبي بكر، حيث طرح من خلال هذه الفلتة تقديم المرشحين (أبي عبيدة وعمر) للانتخاب، وأراد من خلال هذه المسرحيّة أن يُعرّض بنفسه للانتخاب، ويظهر عدم جدّيّة أبي بكر في هذا الاقتراح ما حصل من التشاجر بين القوم

بعده. إنّ أبا بكر كان يعلم بأنّ أيّ واحد من هذين الاثنين ليس له حظ في الفوز.

إنّ أبا عبيدة وإن كان من أوائل الصحابة لكن لا يرقى إلى تلك المرتبة والموقعيّة حتى يصبح محطّ الأنظار، وكان سبب حضوره هناك صداقته لعمر. وكذلك عمر وإن كان من أقرب معاشري النبي[صلى الله عليه وآله] ومن الأشخاص الأقوياء في المجتمع، لكنّه فَقَدَ سمعته عند الناس بسبب تكذيبه خبر وفاة محمد[صلى الله عليه وآله]. وقد استيقن أبو بكر أن وفاة النبي[صلى الله عليه وآله] تركت أثراً عميقاً على نفسيّة عمر، وأنّه سوف لا يخالفه بعد ما أذعن له مرّتان وسيستسلم له، وقد فهم عمر ذلك أيضاً وبايع أبا بكر، ولم يتردّد أبو بكر في قبول البيعة ولا لحظة لأنّه حصل على ما يريد»(٢٦).

أقول: ليست لنا مناقشة خاصّة مع المؤلّف سوى ما ادعاه من نفوذ كلمة أبي بكر وأنّه المستشار المقرّب للنبي صلى الله عليه وآله، حيث أنّه أخذ هذا عمّا يردّده أهل السنة دوماً ولكن يكذبه الواقع والحقائق التاريخية، فإنّ أبا بكر كان حاله حال سائر الصحابة ولكنه لوجود ابنته عند النبي صلى الله عليه وآله كان يحاول أن يتقرّب إليه نوعاً مّا ليلقي في الأذهان وجود خصوصيّة له، وإلاّ يكفينا لردّ هذه المزاعم عدم تكليفه بأمر مهمّ طيلة حياة النبي صلى الله عليه وآله، وعندما كان يُكلّف بأمر كان يفشل فيه كما في ترأّسه للجيش في واقعة خيبر وهزيمته، أو يُعزل لا من قبل النبي صلى الله عليه وآله بل بالأمر الإلهي كما في واقعة تبليغ سورة براءة.

ثم يشرح المؤلّف كيفية استغلال أبي بكر لهذه الفرصة التي أتاحها له اجتماع الأنصار، لأنّ أبا بكر كان يعلم أنّ الشورى لا تكون بصالحه لأنّ تحالف قريش والأنصار سوف لا ينتج انتخابه بل ربما يؤدّي إلى انتخاب عليّ عليه السلام، لأنّ أكثر الأنصار



سيدافعون عنه لقربه من النبي صلى الله عليه وآله، كما أنّ قبيلة عبد شمس ـ إحدى قبائل قريش القويّة ـ سوف تنحاز إلى علي عليه السلام بحكم القوانين القبلية السائدة آنذاك، رغم الخلاف الموجود بينها وبين بني هاشم، وتوجد شواهد جيّدة تدلّ على اقتراح أبي سفيان لعلي عليه السلام في مناهضة القوم والانقلاب عليهم، ولكن رفض علي عليه السلام هذا الاقتراح، فتحالف الأنصار وبني عبد شمس كان ينتج استقطاب طوائف وقبائل أُخرى للالتحاق بهم، وحينئذٍ كان يصعب على بني مخزوم ـ الطائفة القرشية القويّة الأُخرى والمخالفة لبني هاشم ـ أن توحّد الصفوف خلف مرشح مختلف فيه، وعليه كان يغلب في تلك الشورى العامّة القانون القبلي الذي يعتمد على أصل الوارثة في انتقال السلطة(٢٧).

ثم إنّ المؤلّف بعدما يذكر شيخوخة أبي بكر وتقدّمه في العمر وعدم احتمال بقائه في الحكم طويلاً، وعدم وجود مؤهّل في أُسرته للحكم كي يخلفه، يتساءل عن سبب عدم تنحّيه عن الحكم لصالح علي عليه السلام ليكون علياً الحاكم وأبو بكر المستشار، لكنّه يجيب أنّ العلاقات المتوتّرة بينه وبين علي عليه السلام بسبب موقفه من عائشة حالت دون ذلك، مضافاً إلى أنّ أبا بكر كان يزعم بأنّ علياً يحسده، ويحاول دوماً التقليل من موقعه أمام النبي صلى الله عليه وآله، لذا كان ينظر إليه نظر المنافس ويرى أن لا خير له ولا لابنته عائشة في استخلاف علي عليه السلام، يقول المؤلّف: «ومن هذا اللحاظ مضافاً إلى حب الجاه الكامن في نفسه، كان دليلاً قاطعاً في الممانعة من استخلاف علي عليه السلام»(٢٨).

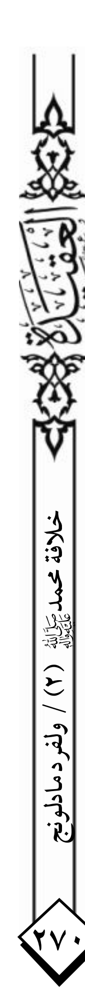
«على رغم ادعاء عمر من أنّ رأي المسلمين كان متوجّهاً صوب أبي بكر، كان وضعه متزلزلاً جدّاً في الوهلة الأولى بقطع النظر عن مسألة ردّة القبائل المختلفة، كانت مسؤوليّة عمر في المدينة أخذ البيعة من جميع سكّانها. إنّه سيطر على أزقّة المدينة بفضل مساعدة بني أسلم وبعدها بني عبد الأشهل من قبيلة أوس، والتي سرعان ما

أصبحت من المدافعين عن السلطة الجديدة خلافاً لأكثر الخزرج.

تذكر المصادر أنّ القوّة استعملت ضد الزبير فقط، فإنّه مع جمعٍ آخر من المهاجرين تجمّعوا في بيت فاطمة[عليها السلام]، فهدّدهم عمر إن لم يخرجوا للبيعة بحرق البيت، فخرج الزبير مصلتاً سيفه لكنّه عثر ووقع السيف من يده فقيّده أصحاب عمر. وتوجد شواهد على أنّ بيت فاطمة[عليها السلام] قد كُشف، ونُقل عن عليّ فيما بعد أنّه كان يشير مراراً بمناهضته القوم لو كان له أربعون شخصاً. ولا يُعلم باستخدام القوّة في غير هذا المورد، إذ يُحتمل عموماً أنّ التهديد الأوّل كان كافياً لتسليم المعارضة.

وقد رُويت روايات مستقلّة أُخرى بالنسبة إلى استخدام القوّة ضدّ عليّ[عليه السلام] وبني هاشم حيث امتنعوا جميعاً من البيعة لستة أشهر على ما رواه الزهري، ولكن يحتمل عدم وجود اتفاق لقبول هذه الروايات. كان أبو بكر يقظاً من دون تردّد بحيث يمنع عمر من إعمال القوّة عليهم، لأنّه كان يعرف جليّاً بأنّ إعمال القوّة يسبب اتحاد أغلبيّة بني عبد مناف، والحال أنّه كان يريد رضاهم وودّهم. كانت سياسته انزواء بني هاشم إلى أبعد ما يمكن، ويلزم الالتفات إلى ما قالته عائشة بأنّ وجهاء القوم تركوا الكلام مع علي عليه السلام إلى أن أقرّ بخطئه وتعهّد بالبيعة لأبي بكر. رأى بنو هاشم أنفسهم في وضعٍ ذكّرهم بذكرى تحريم كفّار مكة إيّاهم للضغط عليهم بترك محمد[صلى الله عليه وآله]، بيد أنّ الوضع الآن تغيّر حيث أصبح المسلمون اليوم يشدّدون عليهم كي يتركوا نصرة علي عليه السلام، لكن علياً خلافاً للنبي[صلى الله عليه وآله] ترك دعواه بعد رحيل فاطمة [عليها السلام]»(٢٩).

يلاحظ على ما ذكره من عدم وجود اتفاق لقبول رواية الزهري عن عائشة في



تخلّف عليّ عليه السلام ومن معه عن البيعة لستة أشهر، أنّ هذا الاتفاق موجود؛ إذ أنّ هذه الرواية وردت في صحيحي البخاري ومسلم، وهما من أصحّ الكتب عند أهل السنة بعد كتاب الله، فما ورد فيهما لا يقبل النقاش ويؤخذ به عندهم، فهذه الرواية متفق على قبولها عندهم، أمّا عند الشيعة فالأمر واضح إذ أنّهم يعتقدون بأكثر ممّا ورد في هذه الرواية من إقصاء وهجوم وضرب، فالنتيجة أنّ مضمون الرواية متفق عليها عند الفريقين، ولا دليل للتشكيك فيها.

أمّا ادعاؤه بممانعة أبي بكر من إعمال القوّة على بني هاشم خشية اتحاد بني عبد مناف، فمحلّ كلام إذ أنّه سيطر على المدينة بحكم مساعدة بني أسلم وبني عبد الأشهل، كما نفعه مسألة الردّة وقمع المرتدين ممّا كان يعطيه ذريعة لكبح أيّ صوت معارض بحجّة الارتداد، وأخيراً ما دلّ على الهجوم وتهديد الإحراق للبيت النبوي ـ أقدس البيوت وأشرفها ـ يكفي لتفكيك أي معارضة، مضافاً إلى أنّ المعارضة طوّقت واجتمعت في مكان واحد وهو بيت علي وفاطمة عليهما السلام ممّا يعني عدم وجود صوت معارض آخر في غير هذا المكان.

وأخيراً فإنّ علياً عليه السلام صالح القوم، ولكن لا كما قال المؤلّف من أنّه أقرّ بخطئه وما شاكل، بل لأجل الحفاظ على بيضة الإسلام، كما قال عليه السلام: «حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنّما هي متاع أيّام قلائل، يزول منها ما كان كما يزول السراب، أو كما يتقشّع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتنهنه»(٣٠).

ثم يشير المؤلّف إلى أنّ:

«أبا بكر أعلن بأنّه سيتابع سياسات وسنن محمد[صلى الله عليه وآله] تماماً، ولذا



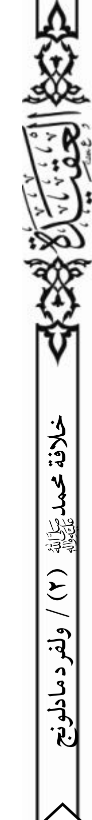
اختار لنفسه لقب خليفة رسول الله[صلى الله عليه وآله]»(٣١).

ولإثبات مصداقيّة كلامه يذكر المؤلّف عدّة أُمور قام بها أبو بكر، منها إرسال جيش أُسامة إلى حدود الشام، على رغم من أنّ عدم وجود جيش مستحكم ربما يواجه المدينة للخطر. كما أصرّ على أخذ الزكاة من جميع القبائل لكونه الخليفة، ولم يلتفت إلى مخالفة عمر وأبي عبيدة وسالم حيث طلبوا منه تأجيل ذلك إلى العام القادم، لكن أبا بكر أصرّ على موقفه، حتى أنّه تعدّى ما كان رسمه محمدصلى الله عليه وآله، فحكم بارتداد من لم يدفع الزكاة، الأمر الذي لم يستعمله النبيصلى الله عليه وآله ضد من لم يدفع الزكاة.

ولذا وقع الفقهاء القدامى في حيرة لتبرير موقف أبي بكر، حتى أنّ عمر سأله عن المبرّر الشرعي لقتال مانعي الزكاة، إذ أنّ النبيصلى الله عليه وآله كان يكفّ عمّن تشهّد الشهادتين. أمّا الآخرون أمثال الشافعي أطلقوا لقب الباغي عليهم، وبه أحلّوا إراقة دمائهم شرعاً، الأمر الذي يفقد أيّ مبنى قرآني وروائي نبوي، بل كان أمراً لمصلحة جهاز الخلافة طرأ على ذهن أبي بكر فقط.

إنّ القرآن رغم أمره بإطاعة الله والرسول وأُولي الأمر، وتهديده العصاة بالعقاب، لكنّه لم يأمر بإراقة واستباحة دم مسلم أو تعذيبه، وهذا يبدو جلياً من تعامل القرآن مع المنافقين حيث اكتفى بالعتاب والوعيد، فكان أبو بكر في سعة من متابعة نهج القرآن والتعامل معهم معاملة المنافقين، ولم يكن له أن يحاربهم كمرتدين أو بغاة. ولذا يستنتج المؤلّف ويقول: «إنّ أبا بكر أجرى تغييرات أساسية في مسار الإسلام بحجّة أداء الواجب المفروض عليه كخليفة»(٣٢).

رغم هذه المحاولات التي أجراها أبو بكر لبسط سلطته على القبائل وإعمال نفوذه، يلفت المؤلّف المحترم الأنظار إلى التناقض البيّن في أعماله، حيث أنّه رغم مدعاه بخلافة النبيصلى الله عليه وآله وإجراء جميع أوامره وسننه، لكنّه وقع في تناقض عند تعامله مع أهل البيت عليهم السلام، يقول المؤلّف:



«كان الاتباع الدقيق لسنن النبي[ﷺ] وأعماله في جميع الموارد سيّما في التعامل مع قرباه القدامى أي بنو هاشم، صعباً لأبي بكر للغاية، إذ كان من الواضح أنّ تأسيس خلافة مستحكمة يتقاطع مع أداء حق أهل بيت محمد[ﷺ] الخاص، لأنّه يلزم عليه ـ بحكم القرآن ـ إعطاء الإرث والخمس والفيء إلى من وصفهم القرآن بأهل البيت. وكان في موقف أبي بكر لعلاج هذا الموقف نوع إفراط وإبداع.

وطبقاً لما روته عائشة، أنّ فاطمة[عليها السلام] والعباس لمّا جاءا لطلب إرث النبي[ﷺ]، وأرض فدك وسهمه من خيبر، قال لهما أبو بكر: «أما انّي سمعت رسول الله يقول: لا نورث ما تركنا فهو صدقة، إنّما يأكل آل محمد في هذا المال، وانّي والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلاّ صنعته»(٣٣).

«فتخلّص أبو بكر بهذه الطريقة من مشكلة أهل البيت، وحلّها من دون أن يطعن بسمعته. وطبقاً لهذا الجواب، فإنّ محمداً[ﷺ] لم يكتف بمنع أهل بيته من الإرث، بل وافق على أخذهم الصدقات عند الحاجة، والحال أنّه بنفسه حرّم عليهم في حياته أخذ الصدقة لطهارتهم. ولكن أهل البيت عند أبي بكر لابد وأن يأخذوا سهمهم من الصدقة كسائر الناس، من دون أن يُفسح لهم أخذ حقّهم القرآني من الخمس والفيء.

فقد ادعى أبو بكر أنّ النبي[ﷺ] أخبره بذلك سرّاً من دون أن يطّلع عليه أحد، وكان غرضه من هذا العمل إثبات كونه الخليفة المخوّل لإجراء أوامر النبي[ﷺ]. وقد تحيّرت وتعجّبت فاطمة[عليها السلام] بنت النبي من ادعاء أبي بكر هذا، فانّها لم تتمكّن من

اتخاذ موقف صريح اعتراضاً على هذا الحكم، ولكن على ما روت عائشة: «فهجرته فاطمة فلم تكلّمه في ذلك حتى ماتت، فدفنها عليّ ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر»(٣٤).

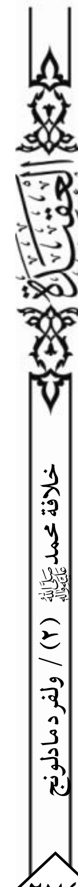
ثم يقول المؤلّف بعدما يشير إلى الاهتمام الخاص بنساء النبي[صلى الله عليه وآله] من قبل جهاز السلطة:

«كان من دون شك مصادرة أموال النبي الكثيرة ـ التي غطّت بعض نفقات الجيش الإسلامي ـ ضرورة سياسية، توصّل إليها أبو بكر بكلّ لباقة بدعوى أنّ النبي[صلى الله عليه وآله] أرجع جميع أمواله إلى بيت المال، وكان هذا نظير التمهيد السياسي الذي عمله في السقيفة تماماً. إنّ اعتراض حسان بن ثابت على غصب الفيء سرعان ما كُبت وتمّ نسيانه، وبدأ كبار الصحابة بالمنافسة لادعاء سماعهم من النبي[صلى الله عليه وآله] أنّ الأنبياء لا يورثون، وما يتركوه فهو صدقة.

وقد نجح أبو بكر في خطته لاقصاء بني هاشم من دون إعمال القوّة، وكاد أن يتمّ نجاحه هذا بعد ستة أشهر عندما توفيت فاطمة[عليها السلام]، ولكن خبر وفاتها وأنّها دُفنت سرّاً في الليل كي لا يحضر الخليفة أمرها، كان ضربة قاضية لهذا النجاح فيما يبدو»(٣٥).

ثم إنّ المؤلّف يشرح كيفيّة مجيء عليّ عليه السلام إلى البيعة كما ورد عن عائشة، وأنّ هذه البيعة أخرجت بني هاشم من العزلة، وأنّ الناس أقبلوا على عليّ عليه السلام بعدها، ثم يقول:

«إنّ استسلام عليّ[عليه السلام] أمام الناس أنهى عزلة بني هاشم، وأحكم ظاهراً صفوف المسلمين في تأييد أبي بكر، ولكن مع هذا لم تحدث مصالحة حقيقية بينهما إطلاقاً، فانّ كلًّا منهما كان يعرف خبايا ونوايا



الآخر. ولم يعتمدا على المصانعة والإطراء الظاهري أيضاً. في تلك الظروف لم يحمل عليّ[عليه السلام] دموع أبي بكر وادعاءه حب أهل البيت سوى على الرياء والتصنّع، لأنّه كان يعلم تماماً بأنّ الخليفة سيسعى جهد ما يتمكن من إقصاء بني هاشم عن السلطة، فضلاً عن سعيه لصد علي[عليه السلام] عن الوصول إلى الخلافة. وفي المقابل كان أبو بكر يعلم بأنّ هذا الشاب لم يكن جادّاً في إذعانه له بخلافة محمد[صلى الله عليه وآله]، وكان يعلم بأنّ الفرصة لو سنحت له لأنكر شرعيّة خلافة قريش وحاول اثبات حقّه المبتني على حقوق أهل بيت محمد[صلى الله عليه وآله]. وعليه كانت بينهما أزمة ثقة»(٣٦).

وفي ختام هذا الفصل ينهي المؤلّف كلامه حول أبي بكر بمسألة استخلافه لعمر، رغم مخالفة بعض الصحابة، ورغم ما كان في عمر من غلظة وجفاء، وكان هذا الانتخاب مفروضاً على أبي بكر، إذ أنّ عمر هو الذي شيّد أركان خلافته، وأعانه على نوائبه، وكان أقرب الناس إليه(٣٧).

عمر: الكفاءات الإسلامية، الشورى والإمبراطورية العربية:

«إنّ مقام الحكم على الأُمّة الإسلامية الممتاز الذي منحه أبو بكر لقريش، لم يبتن على أيّ أساس قرآني. ففي إحدى السور المكية الأوائل (سورة قريش) يُطلب من قريش أن يعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف. وفي فترة معتدّ بها من البعثة النبوية كانت قريش في مكة من ألدّ أعداء محمد[صلى الله عليه وآله]، وكان القرآن يتهجّم صريحاً على الكفّار والمشركين.

إنّ الله تعالى يُثني كثيراً على المهاجرين في القرآن، وقد وعدهم الرحمة

وخير الجزاء في الدنيا والآخرة.

ولكن لم يقصد القرآن من المهاجرين من هاجر من قريش مكة فقط، بل هذا الاصطلاح يشمل حتى أولئك الأعراب والقبائل البدوية الذين هاجروا إلى النبي[ﷺ] من جميع أنحاء الجزيرة العربية، وفي القرآن وإن قُدّم اسم المهاجرين على الأنصار، ولكن منزلتهم تتساوى مع الأنصار تماماً (الأنفال: ٧٢ـ ٧٤، التوبة: ١٠٠ـ١١٧) ولم يميّزوا في أيّ مكان على حساب الأنصار، إلاّ ما يُعطى لفقراء المهاجرين من سهم (الغنائم) وذلك لهجرتهم عن مدينتهم وتركهم أموالهم هناك، من دون أن يراد تفضيلهم على الأنصار (الحشر: ٨ـ ٩). ولكن القرآن يفضّل صريحاً إيمان من سبق إلى الإسلام على غيره، وهذا الأصل عموماً ينفع الصحابة الأوائل من بين قريش مكة. ويأتي بعدهم في الرتبة المسلمون الذين أسلموا بعد المهاجرين وبعد الأنصار الذين آووا المهاجرين (الأنفال: ٧٤ ـ ٧٥، الحشر: ٨ ـ ١٠).

﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ *أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ *فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (الواقعة ١٠ـ ١٢).

ثم إنّ القرآن يصرّح للذين أسلموا بعد فتح مكة، أن لا يقيسوا أنفسهم بالذين أنفقوا وجاهدوا قبل الفتح **﴿ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾** (الحديد: ١٠). وكان الاعتقاد السائد آنذاك أنّ الهجرة قد تمّت بفتح مكة، حتى أنّ المسلمين الذين كانوا يسلمون ويأتون إلى المدينة بعد الفتح، لم ينالوا عنوان المهاجرين»(٣٨).

بعد هذه المقدّمة الموجزة للمؤلّف في نقد سياسة أبي بكر لتفضيل قريش؛ بأنّها لم



تستند إلى أيّ دليل قرآني، يلقي المؤلّف نظرة موجزة إلى سيرة عمر بن الخطاب وسياسته في حكومته ويقول:

«كان عمر بن الخطاب منشغلاً دوماً بالدفاع والدعم الجاد لترسيخ أصول ومبادئ الإسلام. إنّه في زمن النبي[صلى الله عليه وآله] سعى مراراً ـ وإن لم يوفّق ـ وأبدى مخالفته لتحسين العلاقات السياسية مع أعداء المسلمين من أهل مكة. وعليه كان رأيه في واقعة بدر قتل الأسرى بدل إطلاق سراحهم في قبال أخذ الفدية، إنّه خالف انعقاد المصالحة في صلح الحديبية، وكما اعترض في فتح مكة على عفو أبي سفيان رأس الأُمويّين، وطلب قتله لدوره الهام في عداء الإسلام.

وفي زمن أبي بكر خالفه في مسألة قتال مانعي الزكاة، وكان مخالفاً أيضاً لتسليم بعض المناصب الهامّة إلى بعض أشراف مكة كخالد بن الوليد وخالد بن سعيد، لاعتقاده أنّ سلوك خالد بن الوليد لا يتلاءم مع الخلق الإسلامي، مع تشكيكه لإخلاص خالد بن سعيد لأبي بكر.

ثم إنّ عمر بعدما أصبح خليفة، وإن لم يسع إلى تخطئة أبي بكر في إعطاء حق الحكم لقريش حصراً، ولكن سعى إلى تقوية الوجهة الإسلامية للحكومة من خلال إجراء أُصول الإسلام والحد من قوّة أشراف مكة الجاهليين ونفوذهم. إنّه ركّز على أصلين قرآنيين وهما: السابقة ـ وعلى فرض إثباتها حقّاً لقريش لكنّها تشمل أوائل أصحاب النبي من قريش ـ والشورى»(٣٩).

أقول: ما ذهب إليه المؤلّف، وما استنتجه من أفعال عمر بن الخطاب في زمن النبي صلى الله عليه وآله وبعده، وقبل تسلّمه منصب الخلافة وبعده من كونه صلباً متحمّساً في

الدفاع عن مبادئ الإسلام واصوله؛ محلّ إشكال. إذ كيف يكون الاعتراض على النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ، ومحاولة تغيير الأمور على خلاف ما يقوله ويفعله ويأمر بهصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ كما حصل في صلح الحديبية ـ وقد قال عمر بنفسه: «فعملت في ذلك أعمالاً. يعني في نقض الصحيفة»(٤٠)ـ والمنع من إحضار الدواة والكتف ليكتب الرسولصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ كتاباً يعصم الأُمة من الزلل والضلال، أو ما صنعه من إبداع صلاة التراويح، والمنع من المتعتين، ومحاولة التعدّي والهجوم على دار الوحي والرسالة، وغيرها ممّا دوّنته الصحاح والمسانيد، كيف يكون كلّ هذا دليلاً على التحمّس للدين، فلو صح هذا وكانت مخالفة النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ دليلاً على الصلابة في الدين لكان المنافقون أقوى صلابة في الدين من عمر.

وكذلك سائر ما صنعه عمر بن الخطاب في سيرته الحكومية من شدّة وخشونة، إنّما كان ناتجاً من طبيعته أوّلاً، وما تمليه عليه الظروف والمصالح الوقتيّة ثانياً، وإلاّ فضرب هذا، ونفي ذلك، وجلد آخر، ورفع الحد عن البعض وتعطيل بعض الأحكام والتلوّن فيها، كلها لا تمت إلى الشرع بصلة، بل هي اجتهادات أحسن ما يقال فيها أنّها خاطئة.

ثم إنّ المؤلّف يشرح ما توصّل إليه في تحليله من اعتماد عمر على أصلين قرآنيين هما السابقة والشورى، ويذكر بالنسبة إلى الأصل الأوّل ـ أي السابقة ـ كيفيّة تقسيم عمر للغنائم على خلاف ما كان في عهد أبي بكر من التسوية في العطاء، حيث كان يرى عمر عدم إمكان التسوية بين من حارب مع النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ وبين من حارب ضدّه لفترة، وعليه كان يُعطي لمن قاتل في غزوة بدر أكثر من غيرهم، وكان يُعطي لنساء النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ ضعفي مجاهدي بدر وكذلك العباس عم النبيصَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ، أمّا بالنسبة إلى أسباط النبي الحسن والحسينعَلَيۡهِمَاٱلسَّلَامُ فكان يعطيهم بقدر سهم أبيهم عليعَلَيۡهِٱلسَّلَامُ سهم مجاهدي غزوة بدر.

أمّا بالنسبة إلى الأصل الثاني وهو الشورى، فيظهر ممّا رواه ابن عباس حين

خرج عمر غازياً ومعه المهاجرون والأنصار في السنة الثامنة عشرة، فلمّا وصل إلى سرغ أبلغه أُمراء الجيش بأنّ الأرض سقيمة (فيها وباء)، فأمر عمر أن يجمع إليه المهاجرون الأوّلون فاستشارهم فاختلفوا، فصرفهم وأمر بحضور مهاجرة الأنصار فاستشارهم فاختلفوا أيضاً فصرفهم كذلك، ثم أمر باحضار مهاجرة الفتح من قريش فاستشارهم فلم يختلفوا وقالوا: «ارجع بالناس فإنّه بلاء... قال: أيّها الناس إنّي راجع فارجعوا»[٤١].

وبعد هذا يقول المؤلّف:

«كان عمر غالباً ما يستشير كبار الصحابة المكيّين فقط. توجد روايات كثيرة بالنسبة إلى استفساره منهم في مختلف المسائل السياسيّة والفقهيّة. ويظهر صحّة ما ذهب إليه كايتاني من أنّ عمر أبقى كبار الصحابة في المدينة للاستشارة والاستئناس برأيهم، وأرسل الباقين ـ الذين لم يكونوا بمنزلتهم في السبق إلى الإسلام ـ إلى خارج المدينة وأمّرهم على العساكر»[٤٢][٤٣].

أقول: ما ذهب إليه المؤلّف من كثرة استفسار عمر عن كثير من المسائل السياسيّة والفقهيّة أمر صحيح وثابت، وهذا بكونه مثلبة أولى من كونه منقبة، إذ الناس تنتظر من قيادتها الحكمة والحنكة والخبرة واللياقة، لا أن يكون الحاكم عيالاً عليها في كثير من المسائل الصغيرة والكبيرة، فالاستشارة بحدّ ذاتها أمر مطلوب ولكن كل شيء جاوز حدّه انقلب ضدّه.

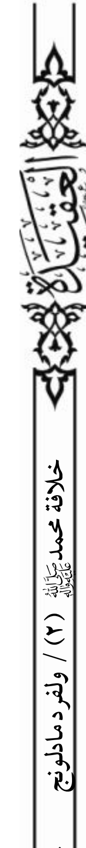
أمّا بالنسبة إلى ما ذهب إليه كايتاني، فيكفينا في الرد عليه، ما ذكره المؤلّف في الهامش من تناقض أقوال كايتاني في تفسير وتحليل حبس عمر لكبار الصحابة في المدينة، حيث ذكر في موضع آخر من موسوعته في تاريخ الإسلام أنّ عمر حبسهم لأنّه كان يخاف منهم الخيانة، لذا أوقفهم عنده ليكونوا تحت النظر، كما أنّه حرمهم من أيّ

مشاركة في الحكم وتعامل معهم كأعداء(٤٤).

ثم إنّ المؤلّف يستند على روايات مختلفة ويستنتج أنّ عمر بادر بعد استخلافه إلى الحدّ من نفوذ أشراف مكة، كما حاول تصحيح بعض الأخطاء السابقة، وعليه فأوّل ما صنعه بهذا الصدد عزل خالد بن الوليد عن إمارة الجيش في الشام ونصب أبا عبيدة مكانه. كما أمر بإطلاق سراح أُسراء حروب الردة، وألغى قانون منع حضور المشركين في حروب الردة في الجيش الإسلامي. كما أنّ عمر نصب ولاته في الأمصار من الطبقة الثانية ومن غير قريش، وعليه خلت الساحة السياسية من أشراف قريش الذين لعبوا دوراً بارزاً زمن أبي بكر.

ثم يشير المؤلّف إلى أنّ عمر نصب يزيد بن أبي سفيان على دمشق والأردن وفلسطين بعد موت أبي عبيدة، وعندما مات يزيد بمرض الطاعون ولّى أخاه معاوية ابن أبي سفيان مكانه، الأمر الذي يُعنى عند كايتاني علوّ منزلة بني أُمية عند الخليفة، ولكن المؤلّف لا يرتضي هذا التحليل لزعمه أنّ عمر كان يكره أشراف مكة وأعداء محمد صلى الله عليه وآله القدامى، ويحتمل أنّ سبب اهتمامه بهم ربما يكون لإيجاد تعادل وموازنة سياسية بينهم ـ وقد حكموا دمشق لفترة ممتدة وأرسوا قواعدهم فيها ـ وبين بني حمير اليمنيين، حيث كان لهم دور بارز في الفتوح، وكانوا لا يخفون رغبتهم بإقامة دولة حمير بزعامة قائدهم سميفع بن ناكور ذي الكلاع، فعمر أدرك هذا وقوّى جانب بني أُمية ليقفوا أمام هؤلاء الذين كان يرى فيهم تهديداً لما رسمه هو وأبو بكر بالنسبة إلى الخلافة(٤٥).

أقول: إنّ محاربته لسادة قريش كانت لمصالح شخصية لا تمت إلى الإسلام بصلة، والشاهد على ذلك حسن تعامله مع بني أُمية كما ذكره المؤلّف، وإن زعم أنّ ذلك كان لصد خطر بني كلاع، ولكن المهم هو انّ سياساته ما كانت تبتني على رؤى إسلامية واضحة، بل على مصالح سياسية مؤقته كما أنّ المؤلّف يناقض نفسه حيث



يذكر بعد أسطر انّ عمر كان ينوي إيصال كبار الصحابة إلى دفة الحكم، كما سيأتيك، فكيف يمكن الجمع بين هذا وبين ذاك.

ثم يقول المؤلّف:

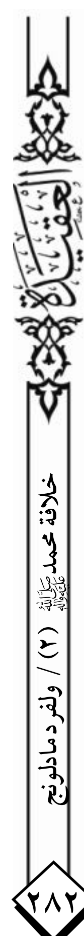
«إنّ ما كان ضرورياً وحيويّاً لخطة عمر في تحكيم كبار الصحابة الأوائل، إشراك علي[عليه السلام] ولو ظاهريّاً. إنّ عمر ـ من دون أن يتنازل عن حق قريش في الخلافة ـ بذل غاية جهده لمصالحة بني هاشم، فتعامل مع علي[عليه السلام] كسائر الصحابة الأوائل، وأظهر اهتمامه بقربى النبي[صلى الله عليه وآله] من خلال احتفائه بالعباس الذي أصبح بعد وفاة فاطمة[عليها السلام] أقرب الناس إلى رسول الله[صلى الله عليه وآله]، ولم يكن من قبله أي إحساس وشعور بتهديد سياسي، لأنّه لم يكن من الصحابة الأوائل، ولم تكن له طموح شخصية (نحو الحكم). كما قرّب عمر إلى نفسه أيضاً عبد الله بن عباس الشاب الذي لم يُعّد تهديداً سياسياً أيضاً. كانت لعبد الله بن عباس علاقة وطيدة بعمر منذ خلافته إلى وفاته، وخلّف أكثر الروايات الكاشفة عن أفكار الخليفة الخاصّة. ولكون بني هاشم ورثة محمد[صلى الله عليه وآله]، أعطاهم عمر وبكل حيطة بعض المخصّصات، وعلى ما قالت عائشة فإنّه أعطى ولاية ما ترك محمد[صلى الله عليه وآله] في المدينة إلى العباس وعلي عليه السلام، ولكن حبس عنهما سهمه من خيبر وفدك، لزعمه أنّها ـ بخلاف الأُولى ـ كانت لرفع حوائجه واحتياجات النبي[صلى الله عليه وآله] الشخصية وسائر ما ينوبه، وبعده تصل إلى يد الحاكم، وقد ذكرت عائشة أنّ علياً [عليه السلام] استولى بعد فترة على التركة وأخذ حق العباس من تركة محمد[صلى الله عليه وآله]»(٤٦).

أقول: إنّ طريقة تعامل عمر مع العترة في زمن خلافته كانت تتبع سياسته الحذرة لتطويق المعارضة، مضافاً إلى أنّ العترة الطاهرة آنذاك ما كانت بصدد إظهار الخلاف على جهاز الحكم، ولكن مع هذا ما انمحت عن أذهانهم ما صنعه عمر بن الخطاب أيام السقيفة وما تلتها من أحداث محزنة أليمة، وكانوا يعلمون أنّ محاولات عمر هذه لم تكن عن نوايا حسنة إنّما هي سياسة أملتها الظروف عليه، والدليل على ذلك أنّ في أخريات حياته لما سمع البعض هتف باسم علي عليه السلام للخلافة بعد عمر، ثارت حميّته وهدّد بالقتل وخطب الناس خطبة ذكر فيها أحداث السقيفة وانّ بيعة أبي بكر كانت فلتة يجب أن لا تعود ـ كما مرّ ـ.

ثم يذكر المؤلّف رواية مجيء علي عليه السلام والعباس إلى عمر، وشكوى كل واحد منهما عن الآخر بشأن حق الولاية على التركة، وتهديد عمر بسحب القرار وإرجاع التركة، ثم يقول:

«هذه الرواية التي تعطي صورة سلبية عن العباس وعلي[عليه السلام]، تبلور تماماً شعور الأمويين ضد الهاشميين وربما لا يمكن الاعتماد على تفاصيلها الجزئية، لكنّها تعكس وجهة نظر عمر بوضوح. إنّ الخليفة كان يعلم الخطر الكامن من وراء مخالفته ولو جزئياً لقرار أبي بكر بشأن تركة محمد[صلى الله عليه وآله]، وقد اطمأنّ أنّ الجميع يعرفون حديث النبي[صلى الله عليه وآله] (بشأن عدم التوريث).

إنّ قراره بشأن أموال محمد صلى الله عليه وآله المدنيّة لم يكن بمعنى تمليكها للعباس وعلي[عليه السلام]، بل كان عليهما صرفها لنفع المجتمع الإسلامي كما كان يفعل محمد[صلى الله عليه وآله]. إنّ عمر تلا لتأييد رأيه الآية السادسة من سورة الحشر الدالّة على أنّ النبي[صلى الله عليه وآله] استلم فيء بني النضير فقط، لكنه لم يقرأ الآية التي تليها الدالّة على تخصيص سهم



من غنائم أهل القرى لقربى النبي[ﷺ]، وذلك لاعتقاده أنّ هذا المقطع يشمل أموال فيء خيبر وفدك فقط، والحال أنّها أصبحت ضمن الأموال الديوانية بعد وفاة النبي[ﷺ].

بالنسبة إلى فيء خيبر روى جبير بن مطعم أنّ محمداً[ﷺ] قسّم بعضه بين بني هاشم وبني عبد المطلب، ولم يعط لبني عبد شمس وبني نوفل ـ وكان جبير منهم ـ شيئاً. وبعده سار أبو بكر بالنسبة للفيء بطريقة النبي[ﷺ] إلاّ أنّه حرم قربى النبي[ﷺ] منها. لكن عمر ومن تلاه خصّصوا سهماً لهم»(٤٧).

ثم يشرح كيفيّة تقسيم الأموال والغنائم، وتفضيل عمر لنساء النبيﷺ وقرباه أي العباس والحسنان وأُسامة في العطاء، مع تسويته عطاء عليعليه السلام وسائر بني هاشم مع غيرهم من أصحاب بدر، ممّا أدّى إلى تذمّرهم منه لحرمانهم ممّا كان النبيﷺ يعطيهم.

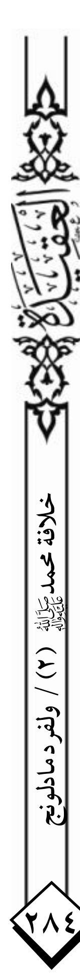
«كما أنّه منع منهم خمس غنائم الحروب، وعندما أراد أن يصرف لهم منها فيما يخصّ نفقات الزواج وأداء الدين ونفقات العبيد، أبوا إلاّ أن يأخذوا كلّها من دون تمييز لكنّه أبى ولم يوافق.

يظهر أنّ عمر كان يأمل من خلال هذه المقترحات أن يحظى بمصالحة بني هاشم من دون أن يقوّي العامل الاقتصادي والسياسي عندهم، لذا حاول الاقتراب من العباس وابنه حيث لم يشكّلا خطراً تجاه الحكم، وهذا ما يفسّر تسوية العباس مع نساء النبي[ﷺ] في العطاء، وتقديمه لصلاة الاستسقاء في السنة الثامنة عشرة، وعدم التعرّض له عند ما امتنع عن هدم داره لتوسعة الحرم المكي.

أمّا بالنسبة إلى عليّ[عليه السلام] فقد كان عمر يتوجّس منه كثيراً، يقول المؤلّف: «إنّ علاقة عمر مع علي كانت أكثر صعوبة وتعقيداً. روى ابن أبي طاهر الطيفور في كتابه تاريخ بغداد عن ابن عباس رواية تكلّم عمر مع ابن عباس في أوائل خلافته، حيث سأل عمر هل بقي في نفسه شيء من أمر الخلافة؟ قلت: نعم، قال: أيزعم أنّ رسول الله[صلى الله عليه وآله] نصّ عليه؟ قلت: نعم، وأزيدك سألت أبي عمّا يدّعيه فقال: صدق. فقال عمر: لقد كان من رسول الله[صلى الله عليه وآله] في أمره ذرو من قول لا يثبت حجة ولا يقطع عذراً، ولقد كان يربع في أمره وقتاً ما، ولقد أراد في مرضه أن يصرّح باسمه فمنعت من ذلك اشفاقاً وحيطة على الإسلام، لا ورب هذه البنية لا تجتمع عليه قريش أبداً، ولو وليها لانتقضت عليه العرب من أقطارها، فعلم رسول الله أنّي علمت ما في نفسه، فأمسك وأبى الله إلاّ إمضاء ما حتم»(٤٨).

إنّ عمر وإن كان يعلم أنّ علياً كرئيسٍ لآل النبي[صلى الله عليه وآله] لم يغضّ طرفه عن طلبه للوصول إلى الحكم بمعنى تهديده لخلافة قريش، لكنّه مع هذا كان يسعى أن يدني علياً إلى نفسه ضمن مجموعة كبار الصحابة الأوائل. إنّه كثيراً ما شاور علياً وسائر الصحابة الأوائل، وكان مصرّاً على أن يتزوج أم كلثوم بنت علي وحفيدة النبي[صلى الله عليه وآله]. إنّ علياً طلب من عمر قطعة أرض في ينبع قرب جبل رضوى، فاستجاب له عمر وأعطاه تلك الأرض، وكانت فيها بعد بيد أولاد الحسين بن علي [صلى الله عليه وآله].

وعلى الرغم من محاولات عمر السلمية، لكن بقيت بينهما مسافة فارقة. يروي عبد الله بن عباس أنّ عمر سأله وقال: يا بن عباس



ما منع علياً من الخروج معنا؟ قلت: لا أدري، قال: يابن عباس أبوك عم رسول الله[صلى الله عليه وآله] وأنت ابن عمّه، فما منع قومكم منكم؟ قلت: لا أدري، قال: لكنّي أدري، يكرهون ولايتكم لهم، قلت: لم ونحن لهم كالخير؟ قال: اللهم غفراً، يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة فيكون بجحاً بجحاً، لعلكم تقولون إنّ أبا بكر فعل ذلك، لا والله ولكن أبا بكر أتى أحزم ما حضره، ولو جعلها لكم ما نفعكم مع قربكم(٤٩).

من الواضح أنّ قصد عمر من هذا الكلام إيصال رسالة إلى علي[عليه السلام] وإلى العباس. إنّ علياً لابد أن لا يأمل في الوصول إلى الخلافة، لأنّه من آل النبي[صلى الله عليه وآله]، وقريش تأبى أن تجتمع النبوة والخلافة فيهم، هذه الحقيقة لم تكن مؤامرة أبي بكر وعمر في السقيفة، بل إنّ الحسد الدفين لقريش هو الذي منع علياً [عليه السلام] من الوصول إلى الخلافة. الفرصة الوحيدة المتاحة لعلي[عليه السلام] للوصول إلى حكومة المجتمع الإسلامي، هي المشاركة الكاملة في الشورى التي عيّنها عمر بمشاركة الصحابة الأوائل من قريش.

وقد روى ابن عباس في مناسبة أُخرى عن عمر أنّه قال له: يابن عباس أما والله أن كان صاحبكم هذا أولى الناس بالأمر بعد وفاة رسول الله[صلى الله عليه وآله] إلاّ أنّا خفناه على اثنتين. قال ابن عباس: ... ما هما؟ قال: خشيناه على حداثة سنّه وحبّه بني عبد المطلب(٥٠).

إنّ أُمنيات عمر لتذليل وسيطرة تطلّعات علي[عليه السلام] وأصحابه، ذهبت أدراج الرياح في أُخريات حياته، لأنّه ـ كما روى ابن عباس ـ حدثت واقعة أجبرت الخليفة على أن يتكلّم عن أحداث سقيفة بني

ساعدة. إنّه أكّد في خطبته على اعتقاده بابتناء الخلافة على أصل الشورى، وأدان كلّ المساعي والمحاولات لتعيين الخليفة من دون استشارة المسلمين. وذكر أنّ الخلافة تتعلّق بجميع قريش، ولا يمكن حصرها في قبيلة واحدة»[٥١].

ثم يشرح المؤلّف مقتل عمر بن الخطاب، وتعيين الشورى السداسية لانتخاب الخليفة، وما صنعه عبيد الله بن عمر من قتل الأبرياء، ويعرّج على رأي كايتاني وينتقده لخلوّه من إثباتات مرجعية، حيث ذهب كايتاني إلى أنّ قتل عمر كان بمؤامرة من قبل علي والزبير وطلحة، ويستند إلى وقوع الاغتيال مباشرة بعد خطبة عمر وإنذاره بأنّ جمعاً يريدون أن يغصبوا الخلافة، كما يستند إلى ما صنعه عبيد الله في قتل الهرمزان وغيره.

لكن المؤلّف يردّ كايتاني لعدم توفّر الأدلّة، وأنّ أعمال عبيد الله كانت جنونية، ولم تكن عن تدبر وتعقّل لذا لا تدلّ على شيء، كما أنّه لا يوجد أيّ دليل لعلاقة أبي لؤلؤة مع الذين ذكرهم كايتاني، ولو كان هناك احتمال لوجود مؤامرة من قبل عليعليه السلام لقتل عمر، لاستفاد منها بنو أُمية فيما بعد للتنقيص من عليّعليه السلام كما صنعوا في مسألة قتل عثمان.

ثم يذكر المؤلّف تفاصيل الشورى والمفاوضات التي جرت، وحصر الأمر في عليعليه السلام وعثمان، ثم غلبة عثمان وإجبار عليعليه السلام على البيعة ويقول:

«إنّ عمر وإن كان قلقلاً فيما يبدو من صعود علي[عليه السلام]إلى الخلافة، ولكن لا يوجد أيّ مستند يدلّ على تأثيره المباشر في مسألة انتخابه، ومع هذا فإنّ تحذيراته في أواخر عمره عند عبد الرحمن بن عوف من طموحات بني هاشم لحصر الخلافة فيهم، كان لها دور بارز في فشل علي[عليه السلام] . إنّ عمر وإن لم يذكر هذا الأمر أمام الملأ، ولكن قد اطلع عليها الجميع من دون تردّد»[٥٢].

ثم يذكر المؤلّف قدح عمر لكل واحد من أصحاب الشورى، ويشير إلى سياسة عمر القومية وعدم سماحه لغير العرب بالبقاء في الحجاز، وهذا ما أدّى إلى تذمّر الكثير منه سيما أبو لؤلؤة حيث حفّزه على القيام باغتياله.

وفي ختام هذا الفصل يشير إلى تعظيم المؤرخين الجدد من المسلمين وغير المسلمين وثنائهم على عمر لما بذله من تأسيس الخلافة الإسلامية على قاعدة الشورى وبحضور القرشيين، وإن انحرف مسار الخلافة على يد معاوية وبني أُمية.

أقول: إنّ سياسة الشورى التي اتخذها عمر لم تكن إلاّ للصدّ عن صعود علي عليه السلام إلى دفّة الحكم والخلافة، ونحن إن سلّمنا أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة ومن دون مشورة، ولكن لِمَ لـمْ يعترض عمر على كيفية انتخابه للخلافة ولِمَ لـمْ يطالب بالشورى؟!

إنّه في خطبته تعرّض لكيفية خلافة أبي بكر، ولم يتعرّض لكيفيّة خلافته إذ كانت من دون مشورة أيضاً بل مع كره بعض كبار الصحابة أمثال طلحة، فهذه المفارقات تجعلنا في شك من صدق نوايا عمر بشأن الشورى.

وقد فهم أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللعبة حيث قال لعمّه العباس: عدلت عنّا؟ فقال: وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان، وقال: كونوا مع الأكثر فإن رضي رجلان رجلاً ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف. فسعد لا يخالف ابن عمّه عبدالرحمن، وعبدالرحمن صهر عثمان لا يختلفون فيوليها عبدالرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبدالرحمن، فلو كان الآخران معي لم ينفعاني...[٥٣].

إذاً تعظيم المؤرخين للشورى التي وضعها عمر في غير محله، ويبقى عليّ عليه السلام هو الانتخاب الحرّ والانموذجي للمسلمين دون غيره من الخلفاء سابقاً ولاحقاً.

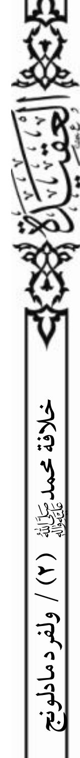
عثمان: بداية حكم بني عبد شمس:

«إنّ خلافة عثمان قد انتهت بعد اثنتي عشرة عاماً بالثورة عليه وقتله الفجيع، وكانت الاعتراضات على أعماله الجائرة كثيرة وواسعة بحسب ملاكات تلك الفترة، وقد ذكرت المصادر التاريخية الأحداث التي اتهم بها بالتفصيل. إنّ عدم الرضى والخلاف عليه شاع بين الكثيرين في أُخريات فترة حكومته، ولم يبرئه من تلك التهم ـ عند أهل السنة ـ إلاّ موته الدامي حيث أصبح سلاحاً سياسياً، ووسمه بالشهيد وثالث الخلفاء الراشدين»(٥٤).

بعد هذه المقدّمة يبدأ المؤلّف بذكر بعض فضائل عثمان، من قبيل أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستر ركبته عندما يدخل عثمان، وأنّه زوّجه ابنته رقية ثم أُم كلثوم الأمر الذي حُرم منه أبو بكر وعمر، وأنّ عثمان بذل كثيراً من أمواله لنصرة الإسلام، وكان سفير النبي صلى الله عليه وآله لمشركي مكة قبل صلح الحديبية.

أقول: أمّا حديث ستر الركبة، فهو ما رواه الطبراني بسنده عن عبد الله بن عمر قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وآله جالس وعائشة وراءه إذ استأذن أبو بكر فدخل، ثم استأذن عمر فدخل، ثم استأذن سعد بن مالك فدخل، ثم استأذن عثمان بن عفان فدخل ورسول الله صلى الله عليه وآله يحدّث كاشفاً عن ركبته، فردّ ثوبه على ركبته حين استأذن عثمان وقال لامرأته: تأخّري...(٥٥).

فهذا الحديث موضوع بلا إشكال إذ أنّ كشف الركبة إما مباح أو مكروه أو حرام، فإن كان مكروهاً أو حراماً فالنبي صلى الله عليه وآله لا يفعله، وإن كان مباحاً لا فرق بين عثمان وبين غيره في الكشف وعدم الكشف، والأنكى من ذلك أمر رسول



الله صلى الله عليه وآله زوجته بالتأخّر والاستتار من عثمان، هب أنّ أبا بكر كان أباها، فما بالها لم تستتر من عمر وسعد، ولماذا لم يأمرها النبي صلى الله عليه وآله بذلك؟! أُمور يندى الجبين لها وتخالف خلق النبي المعظّم صلى الله عليه وآله وتشوّه صورته.

هذا بالإضافة إلى تضعيف ابن كثير لهذه الرواية(٥٦)، وقدح غيره في سلسلة السند.

أمّا قضية الزواج والمصاهرة فهي لا تدلّ على فضل، لأنّ رقية وأم كلثوم لا تصلان إلى مرتبة الزهراء عليها السلام وكانتا كسائر النساء، بخلاف الزهراء عليها السلام وما امتازت به من مناقب وفضائل فاقت بها جميع النساء، ناهيك عمّا ورد في مصادر الشيعة من كيفية سلوك عثمان مع زوجاته ممّا هو للطعن أقرب. وكذلك سائر الأوصاف التي ذكرها المؤلّف، لم تكن من الفضائل المطلقة التي لا تقبل المناقشة.

وقد أشار المؤلّف بحق إلى عدم أهلية عثمان لتولي الخلافة، حتى أنّ الرسول صلى الله عليه وآله لم يأمّره على جيش، ولذا يستنتج المؤلّف أنّ سبب جعله في الشورى وانتخابه للحكم كان لمنافسة علي عليه السلام ويقول:

«إنّ عثمان القريب من النبي[صلى الله عليه وآله] وصهره على ابنتيه، كان الأقدر على منافسة علقة علي عليه السلام بالنبي[صلى الله عليه وآله] الوطيدة، والأهمّ من هذا كان يمتاز بمساندة جميع أشراف مكة. فلو لم يكن عثمان عضواً في الشورى، ما كانت قبيلة عبد شمس تدافع إلاّ عن عليّ لأنّه من بني عبد مناف بحسب النظام القبلي السائد آنذاك... وكان عثمان مطلعاً على هذا الأمر، ومطمئناً من دعم قريش الواسع له، لذا لم ينطق ببنت شفة في الدفاع عن نفسه.

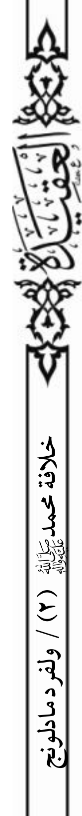
إنّ لطف النبي[صلى الله عليه وآله] الخاص بعثمان، ودعم قريش الكامل له، ولّد في نفسه الإحساس برفعة مرتبته في خلافة محمد[صلى الله عليه وآله] على

الخليفتين من قبله، وقد قوّى في نفسه وصوله إلى دفة الحكم من دون أن يسعى لها بأنّه مؤيّد من قبل الله. انّه بعد ما خلّص نفسه من تلك السُّنة المقيّدة التي سمّت عمر خليفة خليفة رسول الله[صلى الله عليه وآله]، أطلق على نفسه عنوان خليفة الله، وهذا اللقب الجديد تم تثبيته فيما بعد في فترة حكم بني أُمية، فالخليفة إذاً أصبح يحكم باللطف الإلهي وفي مقام نائبه على الأرض، لا بعنوان خليفة رسول الله. لذا عندما فقد دعم الذين ساندوه في انتخابه، ما كان بالامكان طرح مسألة استقالته نهائياً»(٥٧).

ومن هنا يستنتج المؤلّف أنّ أعمال وأحداث ومخالفات عثمان السياسية والمالية، كانت تنشأ من هذه النظرة الفوقية، حيث كان يرى لنفسه الحق في التصرّف والبذل كيف ما شاء. حتى أنّه خالف ما اشترط عليه أوّلاً من متابعة سيرة الشيخين، فبدأ بإعطاء المخصصات المالية والسياسية لأقربائه ومن يخصّه، حتى وصل به الأمر إلى الاعتقاد بكون بني أُمية هي القبيلة المختارة للحكم الإسلامي.

وقد قام لتعبئة الطريق بتأويل النصوص والمحكمات لصالحه، فقد ذكر الزهري أنّ عثمان كتب لمروان بخمس مصر، وأعطى أقرباءه المال، وتأوّل في ذلك الصلة التي أمر الله بها، واتخذ الأموال واستسلف من بيت المال وقال: إنّ أبا بكر وعمر تركا من ذلك ما هو لهما، وإنّي أخذته فقسمته في أقربائي(٥٨).

«هذه الرواية تدلّ على أنّ عثمان كان يبني بذله وسخاءه لأقربائه على عبائر من القرآن خصّصت سهماً من الخمس والغنائم والفيء لقربى النبي[صلى الله عليه وآله]. إنّ أبا بكر وعمر رغم منعهما سهم بني هاشم بعد وفاة رسول الله[صلى الله عليه وآله] الوارد في القرآن، لكنّهما لم يستغلّاه لصالح قرباهما، بل وضعاه في بيت المال. أما عثمان فكان يرى نفسه الخليفة



الشرعي للنبي[صلى الله عليه وآله] ووارث جميع حقوقه، لذا اعتقد بأحقيته ولزوم صرف الأسهم القرآنية على أقربائه، كما أنّه أقطع فدك ووادي مهزور ملك النبي[صلى الله عليه وآله] في المدينة إلى مروان بن الحكم وأخيه الحارث، الشيء الذي تعامل معه أبو بكر وعمر معاملة الصدقة»(٥٩).

ثم يذكر المؤلّف ما صنعه عثمان ببيت المال وتوزيعه على أقربائه، وكذلك تقسيم الولايات بينهم وعزل الولاة السابقين، وينتقد من قسّم حكومة عثمان إلى قسمين حيث كان في القسم الأوّل ـ أي السنوات الستة الأولى ـ مستقيم الطريقة يعمل بسيرة الشيخين، بخلاف النصف الثاني، ويقول:

«بعد خمس سنوات من استخلاف عثمان، كانت جميع الولايات والمدن المهمة في قبضة أقربائه حصراً. وفي السنة الثلاثين عندما اضطرّ لعزل وليد بن عُقبة لسوء أعماله، ولّى مكانه أُموياً آخر أي سعيد بن العاص بن أبي أُحيحة. إنّه وضمن خطة دقيقة زوج بناته لمن يهواه كي يُحكم علقته معهم.

وعليه لا يوجد أيّ شاهد يدلّ على تغيير أساسي في سلوك عثمان وسياساته في منتصف حكومته، بل ميله إلى أقربائه كان لائحاً منذ البداية، ولكن في النصف الأول من خلافته لم توجد مخالفة معتد بها، لأنّه حاول تهدئة كبار الصحابة وقريش من خلال البذل والعطاء المفرط، مضافاً إلى وداعته المباينة لفضاضة عمر وغلظته. كما سمح بتردد قريش على الولايات المفتوحة والحال أنّ عمر منعهم من ترك الحجاز إلاّ بإذن خاص»(٦٠).

يشير المؤلّف إلى أنّ ظهور الخلاف كان بعد عام ثلاثين من الهجرة، لاستأثار

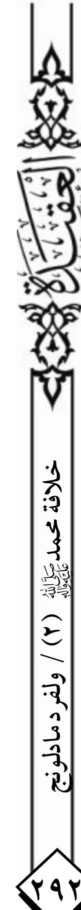
عثمان أقرباءه واختصاصهم بالعطاء على غيرهم، مضافاً إلى سوء صنيعه مع بعض الصحابة أمثال أبي ذر، وابن مسعود، وعمار، أمّا في المدينة فكان عمرو بن العاص أوّل من رفع علم الخلاف ضد الخليفة لمّا عزله عن ولاية مصر، وحاول تأجيج الموقف ضدّه وإلقاء الخلاف.

كما أنّ انسحاب عبدالرحمن بن عوف عن دعم الخليفة، كان له أثر بالغ في زعزعة الموقف، وقد ازدادت رقعة الخلاف ضدّه شيئاً فشيئاً من هنا وهناك حتى شملت معظم البلدان الإسلامية وبقيادة أبرز الصحابة وبعض أمهات المؤمنين: أي طلحة وعائشة، حيث كان لهما الدور البارز في تأجيج الناس ضد الخليفة من خلال الخطب وإرسال الرسائل إلى القبائل والمدن.

ثم إنّ المؤلّف يناقش كايتاني فيما ذهب إليه من اتهام علي عليه السلام بالمؤامرة ضد عثمان، وأنّه كان وراء هذه المؤامرة حيث كان المنتفع الوحيد آنذاك، ويقول:

«قد ابتنى استدلال كايتاني على مقدمات خاطئة، إذ أنّ انتخاب عثمان كشف أنّ قريشاً ـ كما قال عمر لابن عباس ـ لا توافق على خلافة ابن عم رسول الله[صلى الله عليه وآله]. إنّ علياً [عليه السلام] قد دافع عن نفسه قويّاً ولكن رُفض أشدّ الرفض. إنّه وكذلك أعداءه ما كانوا يتصوّرون أن لو حصل انتخاب آخر سوف تكون النتيجة غير هذه، لذا بدأت عائشة وكذلك طلحة بالاعتراض على عثمان لاطمئنانهما بأنّ علياً [عليه السلام] لم يكن مرشّحاً معتداً به، فلو كان علي هو المحرك الرئيسي للثورة ضد عثمان أو كان له نفع فيه، لما شاركت عائشة ركب المعارضة، لأنّها رغم كرهها لتكبر عثمان الأموي، كانت لعلي[عليه السلام] أكره»(٦١).

ثم يشرح المؤلّف مواقف علي عليه السلام من عثمان سواء في مقام الاعتراض عليه



لمخالفاته أصول الإسلام وظلمه لكبار الصحابة، أو الدفاع والتوسّط بينه وبين الثوار ومحاولة تهدئة الأمور، ويستنتج أنّ رأي كايتاني مجانب للصواب جملة وتفصيلاً.

وبعد هذا يبدأ المؤلّف بسرد أحداث الثورة ضد عثمان ومكاتبات الصحابة في الحث على القيام ضدّه، واندلاع الخلافات في الكوفة والمدينة ومصر وغيرها، وازدياد عددهم شيئاً فشيئاً لعدم استجابة الخليفة أو استجابته المؤقتة ورجوعه عنها، إلى أن انتهى الأمر بقضية الرسالة التي كتبها لواليه في محاسبة ومعاقبة بعض الثوار، والحصار الأخير لداره ومنعه من جميع الأمور ثم قتله.

وفي الختام يُلقي اللوم على عثمان حيث كان هو الذي أسّس هذه البلايا وجرّها لنفسه بسبب إيثار خاصته على الناس، وهذا الأساس الذي أسّسه أودى بحياته، كما حرف مسار الخلافة الإسلامية إلى الملوكية الجائرة.

*** هوامش البحث ***

(١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٣.

(٢) صحيح البخاري٨: ٢٥، باب رجم الحبلى.

(٣) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٥ـ٦٦.

(٤) انظر معالم التنزيل للبغوي ٣: ٤٠٠، تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٤٩، تاريخ الطبري ٢: ٦٣، وغيرها من المصادر وقد تنبه الاسكافي إلى عظمة هذا الحديث حيث قال في معرض ردّ كلام الجاحظ: «فهل يكلّف عمل طعام ودعاء القوم صغير مميّز وغرّ غير عاقل، وهل يؤتمن على سرّ النبوّة طفل ابن خمس سنين أو سبع، وهل يدعى في جملة الشيوخ والكهول إلاّ عاقل لبيب، وهل يضع رسول الله صلى الله عليه وآله يده في يده ويعطيه صفقة يمينه بالاخوة والوصية والخلافة إلاّ وهو أهل لذلك...». (شرح النهج لابن أبي الحديد ٣: ٢٤٥).

(٥) انظر: صحيح البخاري٨: ١٢٢، صحيح مسلم ٦: ١٦.

(٦) فتح الباري لابن حجر ٦:١٣.

(٧) السيرة النبوية لابن هشام ٢: ٤٠، البداية والنهاية لابن كثير٣: ١٧١.

(٨) الطبقات الكبرى لابن سعد٤: ٢٨، الإمامة والسياسة لابن قتيبة ١: ١٢.

(٩) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٧.

(١٠) صحيح البخاري٥: ٨٢، صحيح مسلم ٥: ١٥٤.

(١١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٧.

(١٢) تاريخ الطبري ٢: ٤٥٩.

(١٣) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٨.

(١٤) م ن.

(١٥) تاريخ الطبري٢: ٤٥٨. ويتساءل المؤلّف في الهامش أنّ بني أسلم هل جاءت وظهرت آنذاك اعتباطاً أم أنّ أبا بكر وعمر أخبراهم بفعل الأنصار؟! ويتوقف عن الجواب لعدم وجود الأدلّة. (خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٦٩).

(١٦) تاريخ الطبري٢: ٤٤٣، الكامل لابن الأثير٢: ٣٢٥.

(١٧) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٠ـ٧١.

(١٨) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٢.

(١٩) م ن: ٧٢ـ ٧٤.

(٢٠) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٤.

(٢١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٥.

(٢٢) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢٣) المستدرك للحاكم ٣: ١٣٩ وصحّحه.

(٢٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٩٧.

(٢٥) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ١٩٨.

(٢٦) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٦ـ٧٧.

(٢٧) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٧٨ـ ٧٩.



(٢٨) م ن: ٨١.

(٢٩) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٨١ ـ ٨٢.

(٣٠) نهج البلاغ، الكتاب رقم: ٦٢.

(٣١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٨٥.

(٣٢) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٨٨.

(٣٣) تاريخ الطبري ٢: ٤٤٨.

(٣٤) م ن٢: ٤٤٥، خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٩٠ـ ٩١.

(٣٥) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٩١ـ ٩٢.

(٣٦) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٩٤.

(٣٧) م ن: ٩٦ ـ ٩٨.

(٣٨) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ٩٩ـ ١٠٠.

(٣٩) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٠٠.

(٤٠) صحيح ابن حبان ١١: ٢٢٥.

(٤١) تاريخ الطبري ٣: ١٥٨.

(٤٢) تاريخ الإسلام لكايتاني٤: ١٤٠، ٥: ٤٣ ـ ٤٤.

(٤٣) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٠٠ـ ١٠٢.

(٤٤) تاريخ الإسلام ٤: ٤٥٣، ٥: ٤٢ـ ٤٥.

(٤٥) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٤٦) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤٧) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٤٨) شرح النهج لابن أبي الحديد ١٢: ٢٠.

(٤٩) تاريخ الطبري ٣: ٢٨٨.

(٥٠) شرح النهج لابن أبي الحديد ٢: ٥٧.

(٥١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١١١ ـ ١١٣.

(٥٢) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١١٧ـ ١١٨.

(٥٣) تاريخ الطبري ٣: ٣٩٤، تاريخ المدينة لابن شبه ٣: ٩٢٥.

(٥٤) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٢٧.

(٥٥) المعجم الكبير للطبراني١٢: ٢٥٢.

(٥٦) تاريخ ابن كثير٧: ٢٠٣.

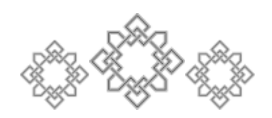
(٥٧) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٢٩ـ١٣٠.

(٥٨) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٣١، الطبقات الكبرى لابن سعد ٣:٦٤.

(٥٩) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٣٢.

(٦٠) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٣٩.

(٦١) خلافة محمد صلى الله عليه وآله: ١٦٤ـ١٦٥.





الغدير في السنّة المتواترة

(دراسة في كتاب الغدير للشيخ الأميني)

□ الباحث: د. صادق حسن علي



المقدّمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين

يُعدُّ علم الكلام من العلوم المهمّة في حياة الإنسان المسلم؛ باعتباره يبحث في مسائل أصول الدين والعقيدة، ولذا فإن لهذا العلم الأثر البارز في تكامل الإنسان وتحصينه ؛ لأنّه طريقٌ لإثبات العقائد الدينية بايراد الادلة والحجج ودفع الشبه(١)، ولأجل ذلك سُمّي بالفقه الأكبر؛ (لأن الفقه في الدين أصلٌ، والفقه في العلم فرعٌ، وفضل الأصل على الفرع معلوم)(٢).

وللمتكلم الدور الفاعل في الحفاظ على كيان الإسلام من جهة وظيفته البيانية والدفاعية معاً، بل يُعدّ في وظيفته الأخيرة كالمجاهد في سبيل الله تعالى، كما أفاد الطبرسي (ت٥٤٨هـ) هذه الدلالة عند بيانه لقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تُطِعْ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**﴾(٣) بما نصه: (وفي هذا دلالة على أن من أجلّ الجهاد وأعظمه منزلةً عند الله سبحانه جهاد المتكلمين في حلِّ شبه المبطلين وأعداء الدين)(٤).

والذي يرجع إلى مؤلفات علماء المسلمين في علم الكلام يتجلّى له بشكل واضح ما بُذل من جهود كلامية سواءً في إثبات العقائد الإسلامية وتقديمها بإسلوبٍ منطقي متماسك أم في جانب الدفاع عنها بردِّ الشبهات وإبطال الدعاوى والإفتراءات.

ولعلماء الشيعة الإمامية ـ من المتقدِّمين والمتأخرين ـ الدور الواسع والتأليف الناجع والمسار الناصع في هذا المضمار[٥] ـ أي علم أصول الدين ـ ومن أهم مسائله مسألة الإمامة، التي يقول عنها الشهرستاني (ت٥٤٨هـ): (وأعظم خلاف بين الأُمة خلاف الإمامة إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة)[٦]، ولحديث الغدير حيّز مهم من بين الأبحاث المتعلّقة بالإمامة؛ كونه روي من قبل الفريقين وبمستوى دلالي رفيع، ومن أهم الأبحاث التي تناولت حديث الغدير سنداً ودلالةً وظروفا تاريخية هو كتاب: الغدير في الكتاب والسنّة والآدب للعلاّمة الشيخ عبد الحسين بن أحمد الأميني(ت١٣٩٠هـ) الذي لمع نجمه وذاع صيته بعد تأليفه لهذا الكتاب؛ حتى عُرف بـ(صاحب كتاب الغدير)، والذي استغرق في تأليفه قرابة نصف قرن من الزمن[٧].

هذا الكتاب الذي نال إعجاب مشاهير الأعلام من علماء الإسلام كافة: من مراجع ومجتهدين وأدباء وخطباء وأساتذة جامعيين، بل نال إعجاب غير المسلمين أيضاً[٨]، وما ذاك إلاّ لما جاء في طيّاته من معارف متعددة في شتى المجالات: من كلام وتفسير وسنّة وحديث وفقه وأدب وتاريخ، ولذا عدّه بعضهم[٩]: أنّه دائرة معارف إسلامية.

وقد انتظم هذا البحث في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

الغدير في السنّة المتواترة

(السنّة): (هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله من قول أو فعل أو تقرير)(١٠) أو (كل ما يصدر عن المعصوم قولاً وفعلاً وتقريراً)(١١)، ولا يخفى على كل مسلم ما للسنّة الشريفة من دور مهم في التشريع الإسلامي بل لا يمكن ان نفهم القرآن فهماً حقيقياً بدونها، وما ذاك إلاّ لان السنة الشريفة هي الشارحة والمبيِّنة لما جاء في كتاب الله عز وجل من التشريعات والأحكام.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأميني رحمه الله: (إنّ ظاهر الكتاب لا يغني الأُمة عن السنّة، وهي لا تفارقه حتى يردا على النبي صلى الله عليه وآله، وحاجة الأُمة إلى السنّة لا تقصر عن حاجتها إلى ظاهر الكتاب . وكما قال مكحول (ت١١٢هـ) والأوزاعي (ت١٥٧هـ): إنّ الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب(١٢).

كما أنّ السنّة هي الركيزة الثانية التي تشكّل مع نصوص الكتاب الكريم دعامتي الأدلة النقلية في العلوم الدينية كعلوم القرآن والتفسير وعلم الكلام والفقه.

وقد جاءت الآيات الكريمة تأمرنا بالأخذ عن النبي صلى الله عليه وآله ووجوب اتِّباعه وطاعته عليه أفضل الصلاة والسلام، كقوله تعالى: ﴿**مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(١٣)، ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾(١٤)، ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(١٥).

وفي علم الكلام يُشترط في الدليل النقلي المأخوذ من السنّة الشريفة أنْ يكون قطعياً(١٦)؛ من أجل أنْ يحصل العلم بصدور الحديث، وذُكر في علم الأصول(١٧) الطرق الموصلة للسنّة، منها قطعية، مثل الخبر المتواتر(١٨) والخبر المحفوف بقرائن توجب العلم بصدوره(١٩)، ومنها غير قطعية ، مثل أخبار الآحاد(٢٠).

والحديث المتواتر على ثلاثة أنحاء(٢١)، وهي:

١ ـ **المتواتر اللفظي**: الخبر الذي يرويه جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ويتفقون على روايته بلفظ وأحد، كما في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: (مَن كذب عليَّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار)(٢٢).

٢ ـ **المتواتَر المعنوي**: إخبار جماعة بألفاظ مختلفة مع اشتمال كل منهما على معنى مشترك بينهما سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلالة المطابقية أم التضّمنية. كدلالة الأخبار الدالة على شجاعة الإمام علي عليه السلام، وكرم حاتم الطائي.

٣ ـ **المتواتَر الإجمالي**: وهو الخبر الذي يرويه جماعة غير متفقين على لفظ واحد ولا على معنى واحد، ولكنه يُعلم بواسطة كثرة المخبرين أنّ بعض هذه الأخبار صادر قطعاً، كالأخبار الدالة على حجية أخبار الآحاد.

ويتضمن هذا المبحث مطالب ثلاثة، وهي:

المطلب الأول: تواتر حديث الغدير:

يعدُّ حديث الغدير من الأحاديث النبوية الصريحة والدالة على إمامة مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام، ومن الأدلة النقلية المعتبرة في باب الإمامة، فلذا ينبغي الكلام في سند هذا الحديث، ومن ثَمّ دلالته.

وفي سند حديث الغدير ذكر الشيخ الأميني رحمه الله: إنّ كتب الإماميّة في الحديث والتفسير والتاريخ وعلم الكلام مفعمة بإثبات صحة حديث الغدير والاحتجاج بمؤدّاه، مع ذكر مسانيده إلى أنوار النبوة(٢٣) منها ما ذكره الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) إذ قال: (الذي يدل على صحة الخبر هو انه قد تواترت به الشيعة عن النبي صلى الله عليه وآله وقد رواه أيضاً من مخالفيهم من إن لم يزيدوا على حد التواتر لم ينقصوا فيه، لأنّه لا خبر في الشريعة مما اتفق مخالفونا معنا على انه متواتر نُقل كنقله)(٢٤).

وكذا ما ذكره العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) عند تعرّضه للأدلة المقامة على إمامة الإمام علي عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، قائلا: (الخبر المتواتر، وهو قوله عليه السلام يوم غدير خُمّ وقد رجع من حجة الوداع: (معاشر المسلمين ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: (فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه واخذل من خذله وانصر من نصره وأدر الحق معه كيفما دار)[٢٥].

وإنّ القول بصحة[٢٦] حديث الغدير وتواتره ثابت عند أهل السنّة أيضاً[٢٧]، وقد روى علماؤهم هذا الحديث بعدة طرق[٢٨] هي:

١ ـ أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) من أربعين طريقاً[٢٩].

٢ ـ ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) من نيف وسبعين طريقاً[٣٠].

٣ ـ الجزري المقري (ت ٨٣٣هـ) من ثمانين طريقاً[٣١].

٤ ـ ابن عقدة (ت٣٣٢هـ) من مائة وخمس طرق[٣٢].

٥ ـ أبو سعيد السجستاني (ت٤٧٧هـ) من مائة وعشرين طريقاً[٣٣].

٦ ـ أبو بكر الجعابي (ت ٣٥٦هـ) من مائة وخمس وعشرين طريقاً[٣٤]. وفي تعليقة (هداية العقول) عن الأمير محمد اليمني ـ أحد شعراء القرن الثاني عشر إنّ له مائة وخمسين طريقاً[٣٥].

٧ ـ أبو العلاء العطار (٥٦٩هـ) أنهاهم إلى مائتين وخمسين طريقاً[٣٦].

رواة حديث الغدير:

ذكر الأميني رحمه الله: إنّ حديث الغدير قد رواه جماهير من الصحابة والتابعين، فذكر من اطّلع عليهم ووقف على الطرق المنتهية إليهم، ورتّبهم حسب حروف الهجاء، مع ذكر المصادر التي تناولت هذه الطرق، وهم:

١ ـ طبقة الصحابة: ذكر منهم مائة وعشرة صحابياً[٣٧]، أولهم أبو هريرة الدوسي (ت ٥٧هـ)، وآخرهم أبو مُرازم يعلى بن مرة بن وهب الثقفي.

وبعد الانتهاء من ذكرهم عقّب الشيخ الأميني رحمه الله قائلاً: (هؤلاء مئة وعشرة من أعاظم الصحابة الذين وجدنا روايتهم لحديث الغدير، ولعلّ الذي ذهب علينا أكثر من ذلك بكثير، وطبع الحال يستدعي أنْ رواة الحديث أضعاف المذكورين، لأنّ السامعين له كانوا مئة ألف أو يزيدون، وبقضاء الطبيعة أنهم حدّثوا به عند مرتجعهم إلى أوطانهم، شأن كل مسافر يُنبئ عن الأحداث الغريبة التي شاهدها في سفره)[٣٨].

٢ ـ **طبقة التابعين**: ذكر منهم أربعة وثمانين تابعياً[٣٩] أولهم أبو راشد اخضر الحُبراني الشامي (ت٩٤هـ)، وآخرهم أبو نجيح يسار الثقفي (ت١٠٩هـ).

٣ ـ **طبقة الرواة من العلماء**: ذكر منهم ثلاثمائة وستين عالماً[٤٠] في القرون الهجرية المنصرمة، ورتّبهم حسب الوفيات، أولهم أبو محمد عمرو بن دينار الجُمحي، المكي[٤١] (ت١١٥، ١١٦هـ)، وآخرهم الحافظ شهاب الدين أبو الفيض أحمد بن محمد بن الصدّيق[٤٢] (١٣٨٠هـ).

إذن هؤلاء هم رواة حديث الغدير، وإنّ حديثاً رواته بهذه الكثرة لابد انْ يكون متواتراً، بل تجاوز حدّ التواتر[٤٣]، ولذا يقول الشيخ الأميني رحمه الله: (وأي معاندٍ يمكنه ردّ تواتره اللفظي في الجملة والمعنوي في تفاصيله والإجمالي في جملة شؤونه)[٤٤]، مع انه قد صرّح علماء الفريقين ـ سنة وشيعة ـ بصحة حديث الغدير وتواتره. وذكره طائفة من أعلام أهل السنة[٤٥]، (ثلاثة وأربعين علماً منهم) ورتّبهم حسب الوفيات، بدءاً بالحافظ أبي عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ) وانتهاءً بالحافظ شهاب الدين أبي الفيض أحمد بن محمد بن الصدّيق[٤٦] (ت ١٣٨٠هـ) وهؤلاء الأعلام جميعاً قد صرّحوا بصحة حديث الغدير وتواتره.

وقد أفرد شمس الدين الجزري (ت٨٣٣هـ) رسالة في إثبات تواتر حديث الغدير، قال فيها بعد ذكره مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام يوم الرحبة: (هذا حديث حسن من هذا الوجه، صحيح من وجوه كثيرة تواتر عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه وهو



متواتر أيضاً عن النبي ﷺ، رواه الجمُّ الغفير عن الجمِّ الغفير، لا عبرة بمن حاول تضعيفه ممّن لا اطلاع له في هذاالعلم)(٤٧).

المطلب الثاني: الطعن في صحة وتواتر حديث الغدير:

مع كثرة من روى حديث الغدير من الصحابة والتابعين والعلماء، ومَنْ صرّح بصحته وتواتره ـ كما تقدم ذكرهم آنفاً ـ ومع ذلك كلّه تجد مَنْ يشكّك في صحة الحديث، أو يُنكر تواتره، أو صدوره؛ متحججاً بأعذار واهية، ومندفعاً بداع العصبية العمياء، محاولاً تعكير صفو المسلمين(٤٨)، أمثال ابن حزم الاندلسي (ت٤٥٦هـ)، والرازي(ت٦٠٦هـ)(٤٩)، وابن تيمية(ت٧٢٨هـ)(٥٠)، والتفتازاني (ت٧٣٩هـ)(٥١)، والأيجي (ت٧٥٦هـ)(٥٢).

وذكر الأميني ﵀ مثالين من الذين انكروا تواتر الحديث وهما: التفتازاني (ت٧٩٣هـ) وابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)(٥٣) إذ قالا: (بأن الشيعة اتفقوا على اعتبار التواتر فيما يُستدل به على الإمامة فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بحديث الغدير وهو من الآحاد؟)(٥٤).

هذا مع ان ابن حجر قد صرّح بصحة حديث الغدير قائلاً: بأنه حديث صحيح لا مرية فيه (٥٥).

جواب الأميني: وفي مقام الردّ عليهم يذكر الأميني أقوالهم في انعقاد التواتر للحديث وهي:

١ ـ ابن حزم الأندلسي (ت٤٠٦هـ): يحكم بتواتر الحديث إذا رواه أربعة رواة(٥٦).

٢ ـ ابن حجر (ت٩٧٤هـ): يحكم بتواتره إذا رواه ثمانية(٥٧).

٣ ـ السيوطي (ت٩١١هـ): يحكم بتواتره إذا رواه عشرة(٥٨).

٤ ـ ابن كثير (ت٧٧٤هـ): يحكم بتواتره إذا رواه اثنا عشر راوياً(٥٩).

وبعد الانتهاء من التعرّض لأقوالهم في التواتر يقول الشيخ الأميني ﵀: (هذه نظريتهم المشهورة في تحديد التواتر، لكنهم إذا وقفوا على حديث الغدير اتخذوا له حداً أعلى لم تبلغه رواية مئة وعشرة أو أكثر بالغاً ما بلغ)(٦٠).

هذا مع أنّ اغلب علماء الفريقين يصرّحون بأنه لا حدّ للتواتر، والمدار فيه إنّما هو حصول اليقين بصدور الحديث، لامتناع تواطؤ الجميع على الكذب، واليقين هذا لا يرتبط بعدد معين(٦١).

ومن باب التأكيد على تواتر حديث الغدير، أردف الشيخ الأميني ﵀ بَحْثَه بقصائد الشعراء الذين تناولوا حديث الغدير في أشعارهم وأعرب الشيخ الأميني ﵀ عن غرضه من ذكر هذه القصائد قائلاً:

(وجلُّ قصدنا من إرداف ذلك بتراجم شعراء الغدير وشعرهم فيه على ترتيب القرون الهجرية إثبات شهرة الحديث وتواتره في كل جيل وانه اظهر ما تلوكه الأشداق نظماً ونثراً)(٦٢)، وذكر أيضاً: (أنّ كلاً من أولئك الشعراء الفطاحل ـ وقلَّ في أكثرهم العلماء ـ معدود من رواة هذا الحديث فإن نظمهم إياه في شعرهم القصصي ليس من الصور الخيالية الفارغة.. لكنّ هؤلاء نظّموا قصّة لها خارج، وافرغوا ما فيها من كَلِم منثورة أو معانٍ مقصودة. فتكون تلكم القوافي المنضّدة في عقودها الذهبية من جملة المؤكّدات لتواتر الحديث)(٦٣).

نستنتج مما تقدم من البحث:

١ ـ الجزم بصحة وتواتر حديث الغدير خصوصاً بعد شياعه بين جميع المسلمين.

٢ ـ إنّ جميع الشبهات حول تواتر حديث الغدير وصحته أوهن من بيت العنكبوت للدلائل الواردة حول تواتره في جميع الطبقات.



المطلب الثالث: محاولات أُخر:

بيّن الأميني رحمه الله: أنّه لم يقتصر الحال على الطعن في صحة حديث الغدير و تواتره أو دلالته ـ كما يأتي ـ بل تعدّاه إلى محاولات أُخر أريد بها تضعيف الحديث والحط منه، متجاهلين تواتره، والآيات النازلة بحقه(٦٤) فتارة بزعم أنّ الإمام علي عليه السلام لم يكن حاضراً في المدينة مع النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير بل كان في اليمن(٦٥) وتارة أنّ السبب في قوله صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه أمّا أنّ أسامة بن زيد قال لعلي: لست مولاي، إنما مولاي رسول الله، فقال صلى الله عليه وآله: (من كنت مولاه فعلي مولاه) ـ كما ذكر ذلك ابن الأثير والحلبي(٦٦)، أو ان السبب هو ما أخرجه أحمد بن حنبل وآخرون عن بُريدة انه قال: (غزوت مع عليٍّ اليمن، فرأيت منه جفوةً، فلما قدمتُ على رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً فتنقّصته، فرأيت وجه رسول الله يتغيّر، فقال: (يا بُريدة ألستُ أوْلى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله. قال: من كنت مولاه فعليٌّ مولاه)(٦٧).

وهناك محاولة أُخرى يُراد بها التعتيم على حديث الغدير أيضاً بإبدال الواقعة بـ(وقعة)، وقد نقل الأميني قول أحمد نسيم المصري في شرح بيت شعري لمهيار الديلمي (ت٤٢٨هـ):

وهب الغدير أبوا عليه قبوله نهياً فقل عُدّوا سواه مساعياً

قال: (النهي: الغدير أو شبهه وللإمام علي وقعة تسمى بوقعة غدير خُمّ، والشاعر يشير إليها)(٦٨) ثم اخذ بالرد عليه قائلاً:

(ليت الأُستاذ بعد شرحه «النهي» وجعله بدلاً عن «البغي» الموجود في مخطوط ديوانه يُعرب عن معناه الحالي أو المفعولي، ويعرف انّ مثله لا يصلح مِنْ مثل مهيار المتضلّع الفحل، وكأنّه يرى رأي شاكلته ملحم ابراهيم الاسود في قوله: يوم الغدير واقعة حرب معروفة(*))(٦٩)، وذلك عند شرحه لقصيدة أبي تمام الطائي (ت٢٣١هـ)

(*) بعد قول أبي تمام الطائي:

ويوم الغدير استوضح الحقَّ أهلهُ بضحياء لا فيها حجابٌ ولا سترُ

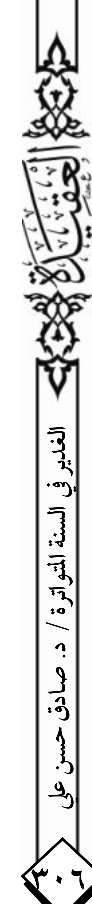
وقد ردّ الأميني عليه أيضاً بأنّ كتب السيرة النبوية والتاريخ خالية من ذكر هذه الغزوة، وأن هذه المحاولة فاشلة في ستر حقيقة الغدير(٧٠).

المبحث الثاني
دلالة حديث الغدير

يعتبر حديث الغدير من نصوص السنة النبوية التي يَستدل بها الشيعة الإماميّة على إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وأورده علماؤهم في تأليفاتهم، أمثال الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، والسيد المرتضى (ت٤٣٦هـ)، والشيخ أبي الصلاح الحلبي (ت٤٤٧هـ)، والعلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) وغيرهم(٧١)، استناداً على أنّ المراد من (المولى) في حديث الغدير (من كنت مولاه فعلي مولاه) هو (الأَوْلى) بالطاعة والإتّباع والانقياد، والإمامة.

ذكر الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) ما نصّه: (ما سُلّم لروايته الجميع من قول الرسول صلى الله عليه وآله بغدير خُمّ، بعد أنْ قَرَّر أمته على المفترض له من الولاء الموجب لإمامته عليهم، والتقدم لسائرهم في الأمر والنهي والتدبير فلم ينكره أحد منهم، وأذعنوا بالإقرار له طائعين: (من كنت مولاه فعلي مولاه) فأعطاه بذلك حقيقة الولاية، وكشف عن مماثلته له في فرض الطاعة والأمر لهم، والنهي والتدبير والسياسة والرئاسة، وهذا نصٌ ـ لا يرتاب بمعناه من فهم اللغة ـ الإمامة)(٧٢).

وبعد أنْ أنهى الشيخ الأميني رحمه الله دراسة سند الحديث وأثبت تواتره، بشكل بيِّنٍ وصريح، انبرى للبحث الدلالي في الحديث واثبات أنّ المعنى اللغوي لكلمة (المولى) ينحصر بـ(الأولى) وبالتالي تكون نصاً في المعنى الذي نحاوله بالوضع اللغوي أو مجملةً في مفادها لاشتراكها بين معانٍ جمّة، وسواء كانت عرية عن القرائن لإثبات ما



ندّعيه من معنى الإمامة أو محتفّة بها، فإنّها في المقام لا تدل إلاّ على ذلك)[٧٣].

ثم أخذ بالاستدلال على مراده، وكان كلامه يتركّز على محاورٍ ست، وهي:

■ **المحور الأول**: إنّ معنى (الأولى هو الذي فهمه الحاضرون في الحشد ممّن سمع مقالة النبي صلى الله عليه وآله، ومنهم حسّان بن ثابت(ت٥٤هـ) الذي استأذن النبي صلى الله عليه وآله أنْ ينظم الحديث في أبياتٍ منها:

فقال له: قم يا علي فأنني رضيتك من بعدي إماماً وهاديا[٧٤]

ومنهم: الصحابي الجليل قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري(ت٦٠هـ) الذي قال:

وعليٌ إمامنا وإمامٌ لسوانا أتى به التنزيلُ
يوم قال النبيُّ: من كنت مولاه فهذا مولاه خطبٌ جليلٌ[٧٥]

أكّد الأميني رحمه الله أنّ هذا المعنى فهمه أيضاً أساطين الأدب وعلماء اللغة، طوال القرون الماضية والى يومنا هذا، فلا يمكن أنْ نحكم بخطأ هؤلاء جميعاً؛ لتواتر نقل هذا المعنى عنهم وهو المعنى نفسه الذي فهمه المهنِّئين والمبايعين للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأوّلهم الشيخان: أبو بكر بن أبي قحافة (ت١٣هـ)، وعمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) عندما أتيا أمير المؤمنين وهما يقولان: (أمسيت يابن أبي طالب مولى كلِّ مؤمنٍ ومؤمنة)[٧٦].

وكذلك فهمه الحارث بن النعمان الفهري واستعظمه، ودعا بنزول العذاب، كما تقدّمت الإشارة إليه سابقاً[٧٧].

وكذلك فهمه أولئك النفر الذين وافوا أمير المؤمنين عليه السلام في رحبة الكوفة قائلين: (السلام عليك يا مولانا. فاستوضح الإمام عليه السلام الحالة لإيقاف السامعين على المعنى الصحيح، وقال: (كيف أكون مولاكم وأنتم رهط من العرب؟) فأجابوه: إنّا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول يوم غدير خُمّ: (من كنت مولاه فعليٌّ مولاه)[٧٨].

فلا بد أنْ يكون معنى (المولى) هو (الأوْلى).

وبعبارة أُخرى يمكن أنْ نقول:

إنّ المتبادر من لفظ (المولى) عند الحاضرين في يوم الغدير ـ هو (الأوْلى)، والتبادر[79] علامة الحقيقة كما هو مقرَّر في علم الأصول بالإضافة إلى تقرير وإمضاء النبيصلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام للمعنى الذي فهمه حسان بن ثابت ، وأولئك النفر في رحبة الكوفة.

■ **المحور الثاني**: معنى (المولى) عند المفسِّرين.

بيّن الشيخ الأميني رحمه الله دليله الثاني بالشكل الآتي[80]: إنّ لفظ (المولى) إمّا منحصر بـ(الأوْلى) أو أنّه أحد معانيه، بدليل ما ذهب إليه المفسِّرون في تفسير قوله تعالى: ﴿ **فَالْيَوْمَ لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ وَبِئْسَ الْـمَصِيرُ** ﴾[81]، وهم فريقان:

١ ـ المفسِّرون الذين جعلوا (الأوْلى) معنى منحصراً بـ (المولى)[82]، وهم سبعة وعشرون مفسراً، أوّلهم ابن عباس (ت٦٨هـ) في تفسيره[83]، وآخرهم السيد محمد مؤمن الشبلنجي (ت١٢٩٨هـ) كما جاء في نور الأبصار[84]، وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿**النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ**﴾ أي أولى بكم، لما أسلفتم من الذنوب[85].

٢ ـ المفسِّرون الذين جعلوا (الأوْلى) أحد معاني (المولى)[86].

ذكر الشيخ رحمه الله منهم ستة عشر مفسِّراً أوّلهم أبو إسحاق الثعلبي (ت٤٢٧هـ)[87] وآخرهم الخازن (ت٧٢٥هـ) في تفسيره[88].

كما أنّ الشيخ الأميني رحمه الله ذكر آياتاً أخرى اُستعمل فيها المولى بمعنى الأوْلى بالأمر[89].

منها قوله تعالى: ﴿**أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾[90] أي: ناصرنا وحافظنا ووليّنا وأوْلى بنا[91].



وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ اللهُ مَوْلاكُمْ﴾(٩٢) أي: (الله أوْلى بأن يُطاع)(٩٣).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُؤْمِنُونَ﴾(٩٤) أي (أوْلى بنا من أنفسنا في الموت والحياة. وقيل: مالكنا وسيدنا فلهذا يتصّرف كيف يشاء) كما جاء عن أبي حيّان في تفسيره(٩٥).

■ **المحور الثالث:** تصدّى الشيخ الأميني ﵀ في هذا المحور لبيان معاني (المولى) على طريقة السبر والتقسيم، وتحديد المعاني المرادة من غيرها، ثم بيان إمكان ارادة (الأولى) من المعاني المرادة، بل انحصاره فيه(٩٦).

ويمكن توضيح ما أفاده بالمخطّط الآتي:

معاني (المولى)
- **المرادة** ← **على نحو الاشتراك اللفظي**[1] ← **قرائن تحدد الأولى**
  - ← **متصلة**
  - ← **منفصلة**
- **غير المرادة** ← **على نحو الاشتراك المعنوي**[2] **(إمكان إرادة الأولى في الجميع)**

---

(١) الاشتراك اللفظي: اتحاد الألفاظ وتغاير المعنى والملاك فيه صدق اللفظ الواحد على كثيرين، أو أنّه وضع لفظٍ وأحد لمعانٍ مختلفة بأوضاعٍ متعددة، ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ٦٩، علي المشكيني، اصطلاحات الأصول: ٢٦.

(٢) الاشتراك المعنوي: تغاير الألفاظ واتحاد المعنى والملاك فيه: صدق المفهوم الواحد على كثيرين، أو انه وضع اللفظ الواحد لمعنى قابل للانطباق على كثيرين، ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ٦٩.

وقد تعرّض الشيخ الأميني رحمه الله لأقوال علماء اللغة في معاني المولى[٩٩]، وهي سبعة وعشرون معنىً وهي:

١ ـ الرب، ٢ ـ العمّ ، ٣ ـ ابن العمّ ، ٤ ـ الابن ، ٥ ـ ابن الاخت ، ٦ ـ المعتِق ، ٧ ـ المعتَق ، ٨ ـ العبد ، ٩ ـ المالك أو المليك ، ١٠ ـ التابع ، ١١ ـ المنعَم عليه ، ١٢ ـ الشريك ، ١٣ ـ الحليف ، ١٤ ـ الصاحب ، ١٥ ـ الجار ، ١٦ ـ النزيل ، ١٧ ـ الصهر ، ١٨ ـ القريب ، ١٩ ـ المنعِم ، ٢٠ ـ العقيد ، ٢١ ـ الوليّ ، ٢٢ ـ الأوْلى بالشيء ، ٢٣ ـ السيّد غير المالك والمعتِق ، ٢٤ ـ المحبّ ، ٢٥ ـ الناصر ، ٢٦ ـ المتصرّف في الأمر ، ٢٧ ـ المتولّي في الأمر.

ثم ردّ الأميني رحمه الله المعاني غير المرادة لاستلزامها الكفر أو الكذب؛ فالمعنى الأول ـ وهو الرب ـ يستلزم الكفر؛ (إذْ لا ربّ للعالمين سوى الله، وأمّا الثاني والثالث(*) إلى الرابع عشر فيلزم من إرادة شيء منها في الحديث الكذب)[١٠٠].

فعلى سبيل المثال معنى «الحليف» ردّه الشيخ رحمه الله قائلاً: (ولم يكن نبي العظمة محالفاً لأحد ليعتزَّ به، وانما العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ، ولقد اعتزّ به المسلمون اجمع، فكيف يمكن قصده في المقام؟ وعلى فرض ثبوته فلا ملازمة بينهما)[١٠١].

ولا يمكن ارادة معنى «الصاحب» و«الجار» و«النزيل» و«الصهر» و«القريب»، وكيف يجمعهم النبي صلى الله عليه وآله في ذلك الحر الشديد من اجل أنْ يقول لهم: من كنت صاحبه فعليٌّ صاحبه! وهكذا معنى «المُنعِم» و«العتيد»[١٠٢].

أمّا معنى (المحب) و(الناصر) فقد ذكر الشيخ الأميني رحمه الله ثلاثة احتمالات على نحو الإنشاء أو الإخبار[١٠٣]، وكلها مستبعدة[١٠٤].

(*) يُلاحظ عليه: أنّ المعنى الثالث (ابن العم) لا يستلزم منه الكذب؛ لوضوح أنّهما أبناء عم، فابن عمٍّ أحدهما هو إبن عم للآخر، فهذا المعنى غير مراد لعدم الفائدة فيه، لا أنّه يستلزم الكذب.

أمّا المعاني المرادة من الحديث الشريف (من كنت مولاه فعليٌّ مولاه) فهي المعاني الخمس المتبقية وهي: (الولي) و(الأولى بالشيء) و(السيد غير المالك والمعتِق) و(المتصرّف في الأمر) و(المتولّي في الأمر).

فـ(الوليّ) و(السيّد) مردّهما إلى (الأوْلى بالشيء)[١٠٥].

أمّا (المتصرّف في الأمر) فقد ذكره الرازي[١٠٦] (ت٦٠٦هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاكُمْ** ﴾[١٠٧] وعدّه ابن حجر (ت٩٧٤هـ) من معانيه الحقيقية[١٠٨]، وأمّا (متولّي الأمر) فقد عدّه أبو العباس المبّرد (ت٢٨٥هـ) من معاني المولى، إذْ بيّن في قوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا** ﴾[١٠٩]: والولي والمولى معناهما سواء، وهو الحقيق بخلقه المتولّي لأمورهم[١١٠].

وذكر هذا المعنى أيضاً أبو الحسن الواحدي (ت٤٦٨هـ) والقرطبي (ت٧٦١هـ) في تفسيريهما[١١١]، وابن منظور (ت٧١١هـ) في لسان العرب، وآخرون[١١٢].

المعنى المختار لكلمة (مولى) عند الأميني رحمه الله:

وبعد أنْ عرض الشيخ الأميني رحمه الله معاني (المولى) وبيّن المرادة منها، من غيرها، حصر المعنى المراد في (الأولى بالشيء) بقوله: (ان الحقيقة من معاني المولى ليس إلاّ الأولى بالشيء، وهو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء، ومأخوذ في كلٍّ منها بنوع من العناية(*)، ولم يطلق لفظ المولى على شيء منها إلاّ بمناسبة هذا المعنى)[١١٣].

ثم طبّق المعنى المختار أي (الأولى بالشيء) على جميع المعاني، فعلى سبيل المثال: (فالرب سبحانه هو أوْلى بخلقه من أيِّ قاهرٍ عليهم؛ خلق العالمين كما شاءت حكمته، ويتصرّف بمشيئته)[١١٤]، (والأمر في الحليف واضح، فهو أوْلى بالنهوض بحفظ من حالفه ودفع عادية الجور عنه)[١١٥].

(*) أي المجاز.

ثم ينتهي إلى نتيجةٍ مفادها: إنّ الاشتراك معنويٌ بين هذه الموارد، وهو مقدّمٌ على الاشتراك اللفظي ، الذي يستدعي أوضاعاً كثيرة غير معلومة بنصٍ ثابت ، والمنفيّة بالأصل المحكَّم[١١٦].

وذكر الشيخ الأميني رحمه الله أنّه قد سبقه إلى هذه النظرية شمس الدين ابن البطريق (ت٦٠٠هـ) في كتابه (العمدة)[١١٧]. وبعض الأعلام مثل سبط ابن الجوزي[١١٨] (ت٦٥٤هـ) والدرواجكي الزاهدي[١١٩].

ثم يذكر الشيخ رحمه الله مؤيِّداً لمختاره وهو: تبادر معنى (الأولى) عند إطلاق كلمة (المولى)، ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: (لا يقل العبد لسيِّده مولاي، فإنّ مولاكم الله)[١٢٠].

إنّ ما ذهب إليه الشيخ الأميني رحمه الله من حصر المعنى بـ(الأولى) هو نفس ما ذهب إليه علماء الشيعة الإماميّة في المقام مثل الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) الذي قال بعد أنْ أورد مقدمة خبر الغدير (ألست أولى بكم منكم؟): (قررّهم صلى الله عليه وآله على فرض طاعته بصريح الكلام، ثم عطف على اللفظ الخاص، بما ينطوي على معناه، وجاء فيه بحرف العطف من (الفاء) التي لا يُبتدأ بها الكلام، فدلّ على أنه الأوْلى دون سواه)[١٢١].

وكذا الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) في الذخيرة إذْ قال:

(وأمّا الذي يدلّ على أنّ لفظة (مولى) في الخبر لم يرد بها إلا الأوْلى دون باقي أقسامها، فهو أنّ: من عُرْف أهل العربية إذا قدّموا جملة مصرّحة وعطفوا عليها بكلام محتمل ما تقدّم التصريح به ويحتمل غيره لم يجز أنْ يريدوا بالمحتَمل إلاّ المعنى الأول)[١٢٢].

وفي هذا الصدد ذكر الشيخ أبوالصلاح الحلبي (ت٤٤٧هـ) في تقريب المعارف: أنّ النبي صلى الله عليه وآله أراد (الأولى) المفيد للإمامة؛ وذلك من وجوه ثلاثة: (إنّ لفظ مولى



حقيقة في الأوْلى ؛ لاستقلالها بنفسها، ورجوع سائر الأقسام في الاشتقاق إليها.. وإذا كانت لفظة مولى حقيقة في الأوْلى وجب حملها عليها دون سائر أقسامها)[١٢٣] وهذا هو الوجه الأول، أمّا (الثاني: إنّ لفظة مولى لو كانت مشتركة بين سائر الأقسام وغير مختصة ببعضها لوجب حمل خطابه صلوات الله عليه وآله بها على جميع محتملاتها إلاّ ما منع مانع)[١٢٤].

وكذا سائر علماء الإماميّة أمثال الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) في الرسائل العشر، وتلخيص الشافي[١٢٥]، وكذلك العلامة الحلي (ت٧٢٦هـ) في نهج الحق وكشف الصدق[١٢٦].

■ **المحور الرابع**: القرائن المتصلة والمنفصلة والقرينة العقلية

ينتقل الشيخ الأميني رحمه الله في هذا المحور إلى مرحلة أخرى وهي في حالة عدم اقتناع المقابل، بما قدّمه من دليل ـ على أنّ الاشتراك معنوي ـ وأصرّ على أنّ الاشتراك بين تلك المعاني هو لفظي، ولا خصوصية لـ(الأولى)، فحينئذٍ يقال له: إنّ لدينا قرائن متصلة ومنفصلة في تحديد معنى (الأولى) وتنفي غيره، وعدد هذه القرائن هو عشرون، ذكرها على نحو التفصيل[١٢٧]، فمن القرائن المتصلة:

ان النبي صلى الله عليه وآله قال في مقدمة[١٢٨] حديث الغدير: «ألستُ أوْلى بكم من أنفسكم» أو ما يشابه هذه العبارة، ثم فرَّع على ذلك قوله: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه» ، (فلو كان صلى الله عليه وآله يريد في كلامه غير المعنى الذي صرّح به في المقدمة(*) لعاد لفظهُ ـ ونُجِلُّهُ عن كلّ سقطةٍ ـ محلول العُرى، مختزلاً بعضه عن بعض، وكان في معزل عن البلاغة وهو أفصح البلغاء، وأبلغ مَنْ نطق بالضاد، فلا مساغ في الإذعان بارتباط أجزاء كلامه، وهو الحق في كل قول يلفظه عن وحي يوحى، إلاّ أنْ نقول باتّحاد المعنى في المقدمة وذيها)[١٢٩].

(*) وهي قوله صلى الله عليه وآله: ألستُ أولى بكم من انفسكم.

ومنها: (قوله ص (يا أيُّها الناس بم تشهدون؟) قالوا: نشهد أنّ لا اله إلا الله، قال: (ثم مَهْ؟)، قالوا: وأنّ محمداً عبده ورسوله. قال فمن وليّكم؟) ، قالوا: الله ورسوله مولانا. ثم ضرب بيده إلى عضد عليٍّ فأقامه، فقال: «من يكن الله ورسوله مولاه فإنّ هذا مولاه...»[١٣٠].

فإنّ وقوع الولاية في سياق الشهادة بالتوحيد والرسالة لا يمكن أنْ يُراد بها إلّا معنى الإمامة الملازمة للأولية على الناس منهم بأنفسهم[١٣١].

ومن القرائن المنفصلة: «قوله صلى الله عليه وآله بعد بيان الولاية لعلي عليه السلام: (هنِّئوني هنِّئوني إنّ الله تعالى خصّني بالنبوة، وخص أهل بيتي بالإمامة»[١٣٢]، فالعبارة صريحة باختصاص الإمامة بأهل بيته صلى الله عليه وآله والمراد منهم في ذلك الوقت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومن القرائن المنفصلة أيضاً: ما جاء عن الحافظ الدارقطني (ت٣٨٥هـ): (عن عمر وقد جاءه أعرابيان يختصمان، فقال لعليّ: اقض بينهما، فقال أحدهما: هذا يقضي بيننا؟ فوثب إليه عمر وأخذ بتلبيبه(*) وقال: ويحك ما تدري مَنْ هذا؟ هذا مولاي ومولى كلِّ مؤمن، ومَنْ لم يكن مولاه فليس بمؤمن)[١٣٣].

ويُعقّب الشيخ الأميني رحمه الله بعد أنْ يذكر المصادر الأخرى التي ذكرت هذه الرواية[١٣٤] قائلاً: (فإنّ المولوية الثابتة لأمير المؤمنين التي اعترف بها عمر على نفسه وعلى كلِّ مؤمن زِنةَ ما اعترف به يوم غدير خُمّ(**)، وشفَّع ذلك بنفي الإيمان عمّن لا يكون الوصي مولاه)[١٣٥].

بالإضافة إلى ما تقدّم من القرائن اللفظية، توجد قرينة مقامية عقلية، قد أشار

(*)أي جمع ثيابه عند نحره وصدره، ظ: ابن منظور، لسان العرب: ١/ ٧٣٤.

(**)وهي قوله: بخٍ بخٍ يا علي؟ أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة، ظ: م.ن: ١/ ٢٢٢.



إليها الشيخ الأميني رحمه الله في معرض ردّه لبعض معاني المولى المحتملة(١٣٦) وهي: إنّ مقتضى المقام يقتضي حمل (المولى) على (الأوْلى)؛ إذْ أنّ جمع الحشود في أثناء المسير، وحرَّ الهجير، حتى أنّ أحدهم ليضع رداءه تحت قدميه من شّدة الحر، مع نزول الوحي بهذه اللغة: ﴿ **وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ** ﴾(١٣٧)، ثم إعلامه صلى الله عليه وآله بأن نفسه قد نُعيت إليه، وهو مهتم بتبليغ أمرٍ يخشى فوات وقته، وأنّ له الأهمِّيّة الكبرى في الدين والدنيا، والذي قال النبي صلى الله عليه وآله فيه: هنِّئوني هنِّئوني...، كلُّ ذلك لاينسجم إلاّ مع الإمامة (١٣٨).

■ **المحور الخامس**: الأحاديث المفسّرة لمعنى المولى والولاية:

كما إنّ القرآن الكريم يفسِّر بعضه بعضاً، فكذا السنّة المطهرة(١٣٩)، ولذا تعرّض الشيخ الأميني رحمه الله لبعض الأحاديث التي وردت في تفسير المولى والولاية(١٤٠) منها: ما جاء في مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام يوم صفين قوله: (ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيُّها الناس إنّ الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأوْلى بهم من أنفسهم، من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ منْ والاه، وعاد مَنْ عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله. فقام إليه سلمان الفارسي، فقال: يا رسول الله ولاءٌ كماذا؟ فقال: ولاءٌ كَوِلاي؛ من كنت أوْلى به من نفسه فعليٌّ أوْلى به من نفسه) (١٤١).

فالواضح من قوله صلى الله عليه وآله: (ولاءٌ كَوِلاي) وتفسيرها بعد ذلك: من كنت أوْلى به من نفسه فعليٌّ أوْلى به من نفسه، إنّ معنى (المولى) هو (الأولى) فحسب.

ومن هذه الأحاديث: ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: (جُعلت الموالاة أصلاً من أصول الدين)(١٤٢)، ولا يستقيم كونها من أصول الدين إلا بتفسير (المولى) بـ(الأوْلى) أي بالولاية والإمامة (١٤٣).

■ **المحور السادس**: كلمات الأعلام حول مفاد الحديث:

في هذا المحور انتقل الشيخ الأميني رحمه الله إلى مرحلة أخرى وهي تعضيد الرأي المختار في معنى (المولى) ببعض كلمات أعلام أهل السنّة، فذكر أربعةَ عشَرَ منهم، مرتبة حسب الوفيات[١٤٤] بدءاً بالحافظ الحسن بن ابراهيم أبي محمد المصري الشهيربـ(ابن زولاق) (ت٣٨٧هـ) في تاريخ مصر[١٤٥]، وانتهاءً بالشيخ أحمد الحفظي العجيلي (ت٢٣٣هـ)[١٤٦].

ومن هؤلاء: سبط ابن الجوزي الحنفي (ت ٦٥٤هـ) الذي قال: «فأمّا قوله: (من كنت مولاه) فقال علماء العربية: لفظ المولى ترد على وجوه)[١٤٧] ثم ذكر تسعة[١٤٨] منها ثم قال: (والعاشر بمعنى الأولى، قال الله تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ**﴾[١٤٩])»[١٥٠] ثم اخذ يُبطل إرادة كلٍّ من المعاني المذكورة واحداً واحداً فقال: (والمراد من الحديث الطاعة المحضة المخصوصة، فتعيّن الوجه العاشر وهو: الأولى ومعناه: من كنت أوْلى به من نفسه فعليٌّ أولى به)[١٥١].

نستنتج مما تقدم من البحث في مفاد حديث الغدير ما يأتي:

١ ـ إنّ المتبادر من كلمة (المولى) عند الإطلاق هو (الأوْلى بالشيء)، والمراد منه الأحق بالطاعة والانقياد والإتّباع، فيكون أمير المؤمنين علي عليه السلام أولى بالطاعة والانقياد و الإمامة.

٢ ـ ان المراد من (المولى) هو (الأولى)، لإقرار النبي صلى الله عليه وآله للمعنى الذي فهمه حسّان بن ثابت ـ في شعره ـ وإقرارُه لكلام المهنِّئين حجة، وكذا إقرار الإمام علي عليه السلام لقيس بن سعد بن عبادة في شعره، وللناس في رحبة الكوفة، واقراره عليه السلام حجة أيضاً.

٣ ـ إمكان ارادة (الأولى) في جميع معاني (المولى) على نحو الاشتراك المعنوي،

والذي هو مرجَّح على الاشتراك اللفظي.

٤ ـ انحصار معنى (المولى) بـ(الأوْلى)؛ لوجود قرائن منفصلة ومتصلة تحدِّد هذا المعنى في حالة الاشتراك اللفظي.

٥ ـ إنّ المرتبة المثبتة لأمير المؤمنين علي عليه السلام هي الحاكميّة المطلقة على الأُمة جمعاء، وهي معنى الإمامة الملازمة للأولوية المدّعاة في معنى المولى(١٥٢).

٦ ـ إنّ الأحاديث الشريفة تؤكِّد المعنى المختار في المقام.

٧ ـ إنّ حديث الغدير نصٌ جلّي على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

المبحث الثالث
شبهات وردود حول حديث الغدير

تعرّض الشيخ الأميني رحمه الله للشبهات التي أثارها الرازي (ت٦٠٦هـ) والدهلوي (ت١٢٣٩هـ) حول مفاد حديث الغدير(١٥٣)، أمّا شبهتا الرازي فهما:

الشبهة الأولى (للرازي): امتناع مجيء (المولى) بمعنى (الأولى).

تدور هذه الشبهة على محورين:

١ ـ لو كان (مولى) و(أوْلى) بمعنىً واحد في اللغة لصحَّ استعمال كل وأحد منهما في مكان الآخر، فلا يصح أنْ يقال: (هذا مولىً من فلان) بدل (هذا أولى من فلان)(١٥٤). ذكر الرازي (ت٦٠٦هـ) ذلك في معرض ردّه لقول ابن عباس والكلبي في تفسير قوله تعالى: ﴿**مَأواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾(١٥٥)، فقد ذكر ابن عباس: أنّ معنى (هي مولاكم) أي مصيركم، أمّا الكلبي فقد فسّرها بـ(أوْلى بكم).

ويقول الرازي (ت ٦٠٦هـ): وإنما نبّهنا على هذه الدقيقة؛ لأنّ الشريف المرتضى ـ لّما تمسّك في إمامة علي بقوله صلى الله عليه وآله: (من كنت مولاه فعليٌ مولاه ـ قال: أحد معاني «مولى» انّه «أوْلى» (١٥٦).

٢ ـ لو جاء (المولى) بمعنى (الأوْلى) لصح أنْ يُقرَن بأحدهما كلُّ ما يصحُّ قَرْنُه بالآخر، لكنّه ليس كذلك، فامتنع كون المولى بمعنى الأولى.

ومثّل لذلك: أنّه لا يصح اقتران كلمة (مولى) بـ (مِنْ) مع صحة ذلك في (الأولى)، ويصحّ أنْ يقال: هو مولى ، وهما موليان، ولا يصح هو أوْلى، وهما أوْليان(١٥٧).

ردّ الشبهة الرازية:

أجاب الأميني رحمه الله على الشبهة الرازية جواباً مفصلاً وبعد التأمّل فيه وجدته ينقسم في حقيقته إلى جوابين: أحدهما نقضي والآخر حَلّي:

أمّا النقضي: فإنّ ما ذكره الرازي ـ من صحة استعمال كلُّ واحد منهما مكان الآخر ـ جارٍ في غير (الأوْلى) مثل (الناصر) و (الولي)، حيث لا يستعمل هو مولى دين الله مكان ناصره، ولا قال عيسى ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ: من مواليَّ إلى الله؟ مكان قوله ﴿...**مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ**...﴾ (١٥٨)، ولا قال الحواريّون: نحن موالي الله، بدل قولهم: ﴿**نَحْنُ أَنْصَارُ اللهِ**﴾ (١٥٩)، وكذا الحال في الولي(١٦٠)، وهذا هو النقض على المحور الأول من شبهته.

أمّا النقض على المحور الثاني من الشبهة الرازية ـ وهو صحة اقتران أحدهما بكلِّ ما يصحُّ في الآخر ـ فإنّه يُنتقض بـ(المنُعِم) فإنّها تقترن بـ(على) ويقال: مُنعِمٌ عليه، وأنعم على، بينما لا يصح هذا الإقتران في (المولى) مع أنّ (المُنعِم) أحد معانيها. إلاّ أنْ يقال: إنّ مجموع اللفظ وأداته هو معنى المولى(١٦١).



ثم يُعلِّق الأميني رحمه الله في سبب انكماش الرازي عنه في (الأوْلى به) قائلاً: (لأمرٍ ما دُبِّر بليل)[١٦٢]..

أمّا الحَلّي: فهو (إنّ اتحاد المعنى أو الترادف بين الألفاظ إنّما يقع في جوهريّات المعاني، لا عوارضها الحادثة من أنحاء التركيب وتصاريف الألفاظ وصيغها، فالإختلاف الحاصل بين (المولى) و(الأولى) ـ بلزوم مصاحبة الثاني للباء وتجرّد الأول منه ـ إنّما حصل من ناحية صيغة (أفعل) من هذه المادة، كما أنّ مصاحبة (مِن) هي مقتضى تلك الصيغة مطلقاً، إذنْ فمفاد (فلان أولى بفلان) و(فلان مولى فلان) وأحد، حيث يراد به الأوْلى به من غيره)[١٦٣].

وأيّد الشيخ الأميني كلامه بما ذكره الأزهري (ت٩٠٥هـ) إذْ قال: (إنّ صحة وقوع المرادف موقع مرادفه إنّما يكون إذا لم يمنع من ذلك مانع، وها هنا منع مانع، وهو الاستعمال، فإنّ اسم التفضيل لا يصاحب من حروف الجرّ إلاّ (مِن) خاصة، وقد تحذف مع مجرورها للعلم بها نحو ﴿**وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى**﴾[١٦٤])[١٦٥].

أجوبة العلماء على الشبهة الرازية:

ردّ عدّة من العلماء على شبهة الرازي المتقدمة، وذكر الشيخ الأميني رحمه الله ما ورد من كلماتهم في المقام[١٦٦]، وهي:

١ ـ قال التفتازاني (ت ٧٩١هـ) والقوشجي (ت ٧٨٩هـ) بلفظ وأحد: (استعمال (المولى) بمعنى المتولي والمالك للأمر والأولى اسم لهذا المعنى، لا أنّه صفة بمنزلة الأولى؛ ليُعترض بأنّه ليس من صيغة افعل التفضيل وأنّه لا يستعمل استعماله)[١٦٧].

٢ ـ الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) في شرح المواقف[١٦٨]، بلفظ قريب ممّا تقدم آنفاً.

٣ ـ ذكر الأميني رحمه الله: أنّ ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ) سلّم[١٦٩] بمجيء المولى بمعنى الأولى بالشيء، ولكنه ناقش في متعلق الأولوية هل أنّها عامة أو في بعض النواحي؟ واختار الأخير؟

الشبهة الثانية (للرازي): كما ان الأميني ذكر ما اشكل به الرازي أيضاً على مفاد حديث الغدير[١٧٠] إذْ قال: ان أهل اللغة والنحو لا يذكرون مجيء (مَفْعل) بمعنى (أفعل)؛ وذلك لان (مَفْعل) موضوع للحَدَثان أو الزمان أو المكان، بينما (افعل) موضوع لافادة التفضيل[١٧١].

وتابع عضد الدين الايجي (ت٧٥٦هـ)ما صرّح به الرازي في هذه الشبهة، إذْ قال: (مَفْعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد)[١٧٢]، وكذا ابن حجر (ت٩٧٤هـ) بقوله: (على ان كون المولى بمعنى الإمام لم يُعهد لغة ولا شرعاً، أمّا الثاني فواضع وأمّا الأول فلأن أحداً من ائمة اللغة العربية لم يذكر أنّ مفعلاً يأتي بمعنى أفعل)[١٧٣]، وتبعه أيضاً شاه صاحب الهندي (ت١٢٣٩هـ) في التحفة الاثنا عشرية[١٧٤] وآخرين[١٧٥].

ردّ شبهة الرازي الثانية:

يدور جوابه في عدة محاور:

المحور الأول: نقل الأميني رحمه الله قبل الدخول في هذه الشبهة بعض أقوال أئمّة اللغة والتفسير والتي تصرّح بمجيء (مولى) بمعنى (أولى)، وهم:

١ ـ نقل الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) عن أبي العباس المبّرد (ت٢٨٥هـ): (ان اصل تأويل الولّي، أي الذي هو أولى واحق، ومثله المولى)[١٧٦].

علماً أنّ الفرّاء (ت٢٠٧هـ) قد ذكر في معنى قوله تعالى: ﴿**مَأواكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ**﴾[١٧٧] أي: هي أولى بكم[١٧٨]..



٢ ـ أبو نصر الجوهري (ت٣٩٣هـ) في صحاح اللغة، مادة(ولي) في قول لبيد(١٧٩): أنّه يريد أوْلى وأحرى موضع يكون فيه الخوف(١٨٠). بالإضافة إلى أقوال عدّة من العلماء(١٨١).

المحور الثاني: تقويم أصحاب الشبهة:

في هذا الصدد ذكر الأميني ﵀: (أنا لا ألوم القوم على عدم وقوفهم على كلمات أهل اللغة واستعمالات العرب لألفاظها، فإنهم بُعداء عن الفنّ، بُعداء عن العربية، فمن رازيُ إلى أيجيٍّ، ومن هنديٍّ إلى كابليٍّ، ومن دهلوي إلى باني يتيٍّ (*)، واين هؤلاء من العرب الأقحاح؟ وأين هم من العربية؟ نعم حَنّ قِدحٌ ليس منها(**)(١٨٢).

وأمّا الرازي (ت٦٠٦هـ) فقد قال عنه أبو الوليد ابن الشحنة (ت٨١٥هـ): (إنّ الرازي كانت له اليد الطولى في العلوم خلا العربية)(١٨٣).

وقال عنه أبو حيّان (ت٧٤٨هـ): (إنّ تفسيره خارج عن مناهي كلام العرب ومقاصدها، وهو في أكثره شبيه بكلام الذين يسمّون أنفسهم حكماء)(١٨٤).

وقال الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿**لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِـمِينَ**﴾(١٨٥): (وللرازي في هذا الموضع إشكالات باردة جداً لا تستحق أنْ تُذكر في تفسير كلام الله عز وجل، والجواب عليها يظهر للمقصِّر فضلاً عن الكامل)(١٨٦).

المحور الثالث: المناقشة في كلام الرازي: المتقدم ـ إنّ (مَفْعل) موضوع للحَدَثان أو الزمان أو المكان، بينما (أَفْعل) موضوع لإفادة التفضيل ـ فقد ردّهُ الأميني ﵀

(*) الكابلي هو صاحب الصواقع، والدهلوي هو عبد الحق (ت١٠٢٥هـ) صاحب اللمعات في شرح المشكاة وياني بتي هو القاضي سناء الله صاحب السيف المسلول، ظ: م.ن: ١/ ٦٣٢.

(**) مثل يُضرب لمن يُمتدح بما لا يوجد فيه، ظ: الزمخشري، المستسقى في أمثال العرب: ٢/ ٦٨، مثل رقم ٢٤٦.

بجوابٍ ينقسم إلى نقضي و حلّي:

أمّا النقضي(١٨٧): فأولاً: لو سلّمنا ـ جدلاً ـ مع الرازي اختصاص «المولى» بالحَدَثان أو الواقع منه في الزمان أو المكان لوجب عليه أنْ ينكر مجيئه بمعنى الفاعل والمفعول وفعيل، وها هو يُصرّح بإتيانه(*) بمعنى الناصر والمعتِق ـ بالكسر ـ والمعتَق ـ بالفتح ـ والحليف مع أنّ أهل العربية يصرّحون بمجيء (المولى) بمعنى الوليّ، ويذكرون أنّ من معاني المولى: الشريك، والقريب، والمحبّ والعتيق، والعقيد، والمالك، والمليك.

وثانياً: لو سلّمنا ـ والكلام للشيخ الأميني رحمه الله أنّهم ـ أي الرازي وأتباعه في هذا القول ـ لم يعثروا على هذا الاستعمال في غير المولى، فإنّ ذلك لا يكون موجباً لإنكاره(١٨٨) فإنّ عدم الوجدان لا يدّل على عدم الوجود.

وأمّا الجواب الحلّي: فقد قال الشيخ الأميني: (إنّ مَنْ يذكر الأولى في معاني المولى، وهم الجماهير ممّن يُحتجّ بأقوالهم، لا يعنون أنّه صفة له حتى يناقش بأنّ معنى التفضيل خارج عن مفاد «المولى» مزيد عليه فلا يتفقان، وإنّما يريدون أنّه اسم لذلك المعنى)(١٨٩).

الشبهة الثالثة للدهلوي: (مَفْعل) لا تأتِ بمعنى (فعيل):

وهذه الشبهة ذكرها الدهلوي (ت١٢٣٩هـ) في كتابه التحفة الاثنا عشرية(١٩٠) محاولاً ردّ دلالة حديث الغدير، حيث ذكر إنّ دلالته لا تتم إلاّ بمجيء (المولى) بمعنى (الوليّ) وإنّ (مفعلاً) لم تأتِ بمعنى (فعيل).

جواب الأميني:

أجاب الشيخ الأميني رحمه الله: إنّ أهل اللغة قد نصّوا على أنّ (المولى) بمعنى

(*) أي المولى.

(الوليّ) ويراد به ولي الأمر، كما في ولي اليتيم، وولي المرأة ، وولي العبد. ثُمّ ذكر رحمه الله أقوال أئمة اللغة والتفسير على سبيل الإجمال لا التفصيل(١٩١)، بدءاً بقول الفرّاء (ت٢٠٧هـ) في معاني القرآن(١٩٢)، وأبي العباس المبرِّد (ت٢٨٥هـ)(١٩٣): بأن الولي والمولى في كلام العرب وأحد. وانتهاءً بما جاء في تاج العروس(١٩٤)، ثم يُعرض الشيخ الأميني عن ذكر بقية المصادر ، لكثرتها وطلباً للاختصار(١٩٥) .

شبهات أخرى للدهلوي:

لم يقتصر الدهلوي (ت١٢٣٩هـ) على إيراد الشبهة المتقدمة، بل أورد شبهات أخرى(١٩٦)، تعرّض إليها صاحب العبقات(١٩٧)، و قد أعرض الشيخ الأميني عن ذكرها، وهي :

الشبهة الأولى:

قال الدهلوي: (يحتمل أنْ يكون المراد: الأولى بالمحبّة والأولى بالتعظيم)(١٩٨).

جواب صاحب العبقات: إنّ هذا الاحتمال يفيد الإمامة أيضاً؛ لأنه إذا كان أمير المؤمنين عليه السلام هوالأولى بالمحبة والأولى بالتعظيم بعد الرسول الكريم صلى الله عليه وآله ، كان عليه السلام الأفضل من الشيوخ الثلاثة، والأفضلية شرط الإمامة والخلافة بلا كلامٍ ولا شبهة(١٩٩).

الشبهة الثانية:

النقض بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ**﴾ (٢٠٠).

ذكر الدهلوي: (وأيُّ ضرورة لأنْ يُحمل لفظ «الأولى» على «الأولوية بالتصرّف» في كل مورد؟ قال تعالى: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (٢٠١)، وواضح إنّ أتباع إبراهيم لم يكونوا أولى بالتصرّف منه)(٢٠٢).

جواب صاحب العبقات: أجاب السيد حامد حسين اللكهنوي (ت١٣٠٦هـ)

بما نصّه: (إنّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ...﴾ قرينة(*) تمنع عن الحمل على «الأولوية بالتصرف» بخلاف ما نحن فيه، فلا يقاس أحدهما على الآخر)[٢٠٣].

نتيجة البحث :

بيّن الشيخ الأميني رحمه الله تواتر حديث الغدير بشكلٍ لا يقبل الشك لكل ذي مِسْكةٍ ولكل مسلمٍ مُنصِفٍ، راداً أقوال من شكّكوا في صحَّته وتواتره أمثال: التفتازاني وابن حجر، وأشار البحث إلى أقوال ابن حزم والرازي وابن تيمية والأيجي في المقام .

* هوامش البحث *

(١) ظ: الأيجي، المواقف في علم الكلام: ٣١.
(٢) الحنفي، ملاّ علي، شرح الفقه الأكبر(لأبي حنيفة): ٧.
(٣) سورة الفرقان: ٥٢.
(٤) مجمع البيان: ٧/ ٣٠٣.
(٥) أمثال: الشيخ الصدوق(ت٣٨١هـ) في اعتقادات الإمامية، والشيخ المفيد(ت ٤١٣هـ) في تصحيح الإعتقاد والإفصاح في الإمامة وغيرها، والسيد المرتضى(ت ٤٣٦هـ) في الشافي في الإمامة وغيرهم، والشيخ محمد جواد البلاغي(ت ١٣٥٢هـ) في رحلته المدرسية، والسيد محسن الأمين (ت١٣٧١هـ) في نقض الوشيعة، والسيد عبد الحسين شرف الدين (ت ١٣٧٧هـ) في المراجعات وغيرهم.
(٦) الملل والنحل: ١/ ٢٤.

(*) القرينة هي إنّ الآية جاءت في مقام التعليل ، إذْ أنّ إليهود والنصارى ادّعوا أنّ نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام منهم وعلى دينهم، فَهُمْ أولى به، ظ: محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان: ٣/ ٣٤٧.



(٧) ظ: حسين الشاكري، ربع قرن مع العلاّمة الأميني: ٣٠٥.

(٨) انظر ما جمعته مؤسسة الغدير من كلمات الاطراء بحق الكتاب ومؤلفه: مجموعة باحثين، مقدّمة كتاب الغدير: ٣١١ ـ ٤٤٧.

(٩) وهم السيد صدر الدين الصدر(ت١٣٧٢هـ)، والسيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي (ت١٣٧٧هـ)، والسيد مهدي الشيرازي(ت ١٣٨٠هـ)، والمحامي توفيق الفكيكي (ت١٣٨٩هـ)، ظ: م.ن: ٣٤٦، ٣٧٩، ٤٢٦، ٤٣٢.

(١٠) الشوكاني، محمد بن علي: ارشاد الفحول: ٣٣.

(١١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١١٧.

(١٢)عن: ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١٩١. الغدير: ٦/ ٤١٩.

(١٣) سورة الحشر: ٧.

(١٤) سورة الاحزاب: ٢١.

(١٥) سورة النساء: ٥٩.

(١٦) ظ: مرتضى المطهري، الكلام والعرفان: ١٤.

(١٧) ظ: أحمد البهادلي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٦٨.

(١٨) الخبر المتواتر: ما يرويه جماعة يمتنع ـعادة ـ تواطؤهم على الكذب واتفاق خطئهم، في فهم الحادثة، بحيث يفيد الخبر نفسه علماً، ويشترط فيه ان يكون ذلك في جميع الطبقات، وان يكون إخبارهم عن حس، وان لا يُحتمل خطأ المخبرين بما اخبروا به، ظ: أحمد البهادلي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٦٩ ـ ٧٠.

(١٩) وهي موافقة الخبر للكتاب أو السنة أو الإجماع أو الدليل العقلي، ظ: محمد رضا المظفر: أصول الفقه: ٢/ ٦٩.

(٢٠) وهي الأخبار التي لم تبلغ حد التواتر: م.ن.

(٢١) ظ: محمد طاهر آل راضي: بداية الوصول إلى شرح كفاية الأصول: ٥/ ٣٣٧، ظ: أحمد البهادلي، مفتاح الوصول إلى علم الأصول: ٢/ ٧١.

(٢٢) ابن حنبل، مسند أحمد: ١/ ٦٥ ح٤٦٩، الكليني ، الأصول من الكافي: ١/ ٦٣. (باب اختلاف الحديث ح١)

(٢٣) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٤٠.

(٢٤) الرسائل العشر: ١٣٤.

(٢٥) مناهج اليقين في اصول الدين: ٤٧٥.

(٢٦) المراد من صحة الحديث هنا: ما صح سنده من الضعف والقطع ومتنه من العلّة، ظ: العاملي، حسين بن عبد الصمد، وصول الاخيار إلى اصول الأخبار: ٩٣.

(٢٧) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٤٠ و ١١/ ٢٨٦.

(٢٨) ظ: م.ن: ١/ ٤٠ الهامش رقم (١).

(٢٩) ابن شهر آشوب، محمد بن علي: مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٢٨.

(٣٠) في كتابه: كتاب الرد على الحرقوصية، ذكر فيه خُمّسة وسبعين طريقاً، ظ: البلستاني، محسن علي، النهج السوي في معنى المولى والولي: ٤٣، الأميني، الغدير: ١/ ٣١٤.

(٣١) ظ: التستري، نور الله، احقاق الحق وإزهاق الباطل: ٢/ ٤٥٦، الهامش ؛ الغدير: ١/ ٥٥٠.

(٣٢) في كتابه: حديث الولاية، ظ: ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٢٨، وذكر التستري: أنّه رواه بمائة وخُمّسين طريقاً، ظ: احقاق الحق، ٦/ ٢٩٠، الأميني، الغدير: ١/ ٣١٥؛ ثمرات الأسفار (مخطوط): مج١/ ٢٥٠.

(٣٣) في كتابه: كتاب الدراية في حديث الولاية، في سبعة عشر جزءاً، ظ: التستري ، احقاق الحق: ٢/ ٤٥٦ (الهامش)، الأميني، الغدير: ١/ ٣١٦.

(٣٤) ظ: ابن شهر آشوب، محمد بن علي: مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٢٨.

(٣٥) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٣١٦.

(٣٦) ظ: م.ن: ١/ ٥٥٥ هامش رقم(٢).

(٣٧) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٤١ ـ ١٤٤.

(٣٨) م. ن: ١/ ١٤٤.

(٣٩) ظ: م.ن: ١/ ١٤٥ ـ ١٦٦.

(٤٠) ظ: م.ن: ١/ ١٦٧ ـ ٣١١.

(٤١) روى عمرو بن دينار عن طاووس عن بريدة بن الحصيب عن النبي صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه علي مولاه: ظ: الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الصغير: ١/ ٧١؛ ، أبو نعيم ،الاصبهاني ، حلية الأولياء: ١/ ١٢٦.

(٤٢) قال في كتابه تشنيف الاذان ص٧٧: (وأمّا حديث: من كنت مولاه فعلي مولاه. فتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله من رواية نحو ستين شخصاً) ، علماً أني لم أعثر على كتابٌ تشنيف الإذان بحدود تتبعي.

(٤٣) ظ: الأميني، الغدير: ١١/ ٢٨٦.

(٤٤) م.ن: ١/ ٥٤٣.

(٤٥) أنظر تفصيل أسمائهم وكلماتهم حول سند حديث الغدير وتواتره في كتاب الغدير: ١/ ٥٤٣ ـ ٥٧٢.

(٤٦) ظ: سنن الترمذي: ٥/ ٥٩١ ح٣٧١٣.

(٤٧) أسنى المطالب، لم اعثر عليه بحدود تتبعي، ولكن ذكره اللكهنوي في العبقات، عن الميلاني، نفحات الازهار: ٦/ ٩٨.

(٤٨) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٥٧٤.

(٤٩) يقول ابن حزم: (وأمّا من كنت مولاه فعلي مولاه، فلا يصح من طريق الثقات اصلاً)، الفصل في الملل والاهواء والنحل: ٤/ ١١٦.

قال الرازي في نهاية العقول: (لا نسلِّم صحة الحديث أمّا دعواهم العلم الضروري بصحته فهي مكابرة)، الرازي نهاية العقول في دراية الأصول (مخطوط): ٤٠٧.

(٥٠) إذ قال: ان هذا الحديث من الكذب باتفاق أهل المعرفة، ظ: منهاج السنة النبوية: ٤/ ٢٣.

(٥١) يقول التفتازاني عن حديث الغدير: (منع التواتر، بل الكلام في صحة خبر الغدير ودلالته..) ظ: شرح المقاصد: ٥/ ٢٧٢.

(٥٢) يقول الايجي: لا صحة للحديث إذا لم ينقله أكثر أصحاب الحديث بل ان علياً لم يكن يوم الغدير مع النبي بل كان في اليمن، وإن سُلِّم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث، ظ: المواقف: ٤٠٥.

(٥٣) شرح المقاصد: ٥/ ٢٧٤؛ الصواعق المحرقة: ٦٤؛ الغدير: ١/ ٥٨٢.

(٥٤) ظ: الغدير: ١/ ٥٨٢.

(٥٥) الصواعق المحرقة: ٤٢ ـ ٤٣.

(٥٦) قال ابن حزم في مسألة عدم جواز بيع الماء: (فهؤلاء اربعة من الصحابة (رض) فهو نقل تواتر لا تحل مخالفته)، المُحلّى: ٩/ ٢٨٨، مسألة ١٥١٢.

(٥٧) قال ابن حجر في ذيل خبر صلاة أبي بكر بالناس قبيل وفاة النبيﷺ: (واعلم ان هذا الحديث متواتر، فأنه ورد من حديث عائشة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعبد الله بن زمعه وأبي سعيد وعلي بن أبي طالب وحفصة) الصواعق المحرقة: ٣٧؛ ثمرات الأسفار (مخطوط): مج١/ ٢١٠.

(٥٨) أحمد محمود شاكر: ألفيّة السيوطي في علم الحديث: ٢٥، وقد ذكر الأميني (الغدير: ١/ ٥٨٣) ما جاء به في الفية السيوطي:

وما رواه عددٌ جمٌّ يجب ... إحالة اجتماعهم على الكذب

فمتواتر وقومٌ حدّدوا ... بعشرةٍ وهو لديَّ أجودُ



(٥٩) الدمشقي، ابن كثير: البداية والنهاية: ٧/ ٣٠١ حوادث سنة ٣٧هـ وقد ذكر الأميني رحمه الله نص كلام ابن كثير وهو قوله (هذه اثنتا عشرة طريقاً إليه، ومثل هذا يبلغ حد التواتر). ظ: الغدير: ١/ ٥٨٣.

(٦٠) الغدير: ١/ ٥٨٣.

(٦١) ظ: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ١/ ٦٦، السرخسي، اصول السرخسي: ١/ ٢٨٩، ظ: الحلّي، ابن فهد: الرسائل العشر: ٤٢٠؛ الآمدي، الإحكام في اصول الأحكام: ١/ ٣١١ و ٢/ ٢٩؛ محمد رضا المظفر، المنطق: ٣/ ٣٢٠.

(٦٢) الغدير: ١/ ٢٠.

(٦٣) م. ن: ٢/ ١١ ـ ١٢.

(٦٤) ظ: م. ن: ١/ ٦٦٧ ـ ٦٦٩.

(٦٥) ظ:القاضي،عبد الجبار،المغني،قسم الإمامة: ١/ ١٥٣ـ١٥٤.الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف: ٣٦١، و(ظ): الهيثمي، ابن حجر، الصواعق المحرقة: ٢٥، ١٣٤.

(٦٦) ظ: النهاية في غريب الحديث والاثر: ٥/ ٢٢٨؛ السيرة الحلبية: ٣/ ٣٤٠.

(٦٧) مسند أحمد: ٥/ ٣٤٧، النسائي، سنن النسائي: ٥/ ٤٥؛ القندوزي، ينأبيع المودة: ١/ ١٠٦.

(٦٨) الغدير: ٤/ ٣٢٣.

(٦٩) م. ن: ٤/ ٣٢٤.

(٧٠) ظ: م.ن: ٢/ ٤٧٢ ـ ٤٧٤.

(٧١) ظ: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، الافصاح: ٨/ ٣٢؛ الشافي في الإمامة: ٢/ ٢٥٨؛ تقريب المعارف: ٢١٤؛ مناهج اليقين في اصول الدين: ٤٧٥

(٧٢) المفيد، سلسلة مؤلفات المفيد، الافصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام: ٨/ ٣٢.

(٧٣) الغدير: ١/ ٦٠٩.

(٧٤) م. ن: ١/ ٦٠٩، الزرندي، محمد بن يوسف الحنفي، نظم درر السمطين: ١١٣.

(٧٥) م. ن: ١/ ٦١٠ ؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٣٠.

(٧٦) م. ن: ١/ ٦١٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية: ٥/ ٢٢٩؛ الهيتمي، ابن حجر، الصواعق المحرقة: ٦٧.

(٧٧) ينظر المطلب الثالث من المبحث الثاني ص ٢٥.

(٧٨) الغدير: ١/ ٦١٣ ؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ٥/ ٤١٩؛ الهيثمي، ، مجمع الزوائد: ٩/ ١٠٤.

(٧٩) التبادر: هو انسباق تصور المعنى من اللفظ بمجرد اطلاقه بحيث يكون هذا المعنى هو المتصوّر

الأول في الذهن دون بقية المعاني. ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ٦٩، محمد صنقور، المعجم الأصولي: ١/ ٤٣٦.

(٨٠) ظ: الغدير: ١/ ٦١٥.

(٨١) سورة الحديد: ١٥.

(٨٢) ظ: الغدير: ١/ ٦١٥_٦١٩.

(٨٣) عن: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ٣٤٢.

(٨٤) ظ: ١/ ٣٠١.

(٨٥) ظ: الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن: ٤/ ٢٤٩.

(٨٦) ظ: الغدير: ١/ ٦١٩_٦٢٣.

(٨٧) ظ: الكشف والبيان: ٦/ ١١١.

(٨٨) ظ: تفسير الخازن: ٤/ ٢٤٩.

(٨٩) ظ: الغدير: ١/ ٦٢٣.

(٩٠) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٩١) الثعلبي، الكشف والبيان: ١/ ٤٩١.

(٩٢) سورة آل عمران: ١٥٠.

(٩٣) تفسير الزاهدي، لم اعثر عليه بحدود تتبعي، ظ: الغدير: ١/ ٦٢٣.

(٩٤) سورة التوبة: ٥١.

(٩٥) البحر المحيط: ٥/ ٥٢.

(٩٦) الغدير: ١/ ٦٤٠_٦٥١.

(٩٧) الإشتراك اللفظي: اتحاد الألفاظ وتغاير المعنى والملاك فيه صدق اللفظ الواحد على كثيرين، أو أنّه وضع لفظٍ وأحد لمعانٍ مختلفة بأوضاعٍ متعددة، ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ٦٩، علي المشكيني، اصطلاحات الأصول: ٢٦.

(٩٨) الإشتراك المعنوي: تغاير الألفاظ واتحاد المعنى والملاك فيه: صدق المفهوم الواحد على كثيرين، أو انه وضع اللفظ الواحد لمعنى قابل للانطباق على كثيرين، ظ: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١/ ٦٩.

(٩٩) ظ: الغدير: ١/ ٦٤١.

(١٠٠) م.ن: ١/ ٦٤١.

(١٠١) م.ن: ١/ ٦٤٢.

(١٠٢) ظ: م.ن: ١/ ٦٤٢، ٦٤٣.

(١٠٣) وهي أولاً: إخبار النبي صلى الله عليه وآله بوجوب حبّ الإمام علي عليه السلام على المؤمنين، وثانياً: إنشاء وجوب حبّه ونصرته، وثالثاً: إخباره بوجوب حبِّهم أو نصرتهم عليه، ظ: م.ن: ١/ ٦٤٤، ٦٤٥.

(١٠٤)م.ن.

(١٠٥) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٦٤٦.

(١٠٦) (ظ: مفاتيح الغيب: ٢٣/ ٧٤.

(١٠٧) سورة الحج: ٧٨.

(١٠٨) الصواعق المحرقة: ص٦٣.

(١٠٩) سورة محمد: ١١.

(١١٠) حكاه عنه الشريف المرتضى عن كتابٍ للمبرِّد المترجم بـ(العبارة) عن صفات الله تعالى: أصل تأويل الولي الذي هو أولى أي أحق، ومثله المولى، ظ: المرتضى، الشافي في الإمامة: ٢/ ٢١٩، الطوسي، تلخيص الشافي: ٢/ ١٣.

(١١١) ظ: الوسيط: ٤/ ١٢٢؛ الجامع لأحكام القرآن: ١٦/ ١٥٥.

(١١٢).ظ: ١٥/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧؛ انظر بقية المصادر في كتاب الغدير: ١/ ٦٤٧ ـ ٦٤٨.

(١١٣) م.ن: ١/ ٦٤٩.

(١١٤)الغدير: ١/ ٦٤٩.

(١١٥) م.ن: ١/ ٦٥٠.

(١١٦) ظ: م.ن: ١/ ٦٥١،مراده من الأصل المحكّم: هوعدم تعدّد الوضع في اللغة.

(١١٧) إذْ قال: (إنّ لفظة المولى في اللغة تنقسم على عشرة أوجه: أولها (الأوْلى) وهو الأصل والعماد، التي ترجع إليه المعاني في باقي الأقسام)، عمدة عيون صحاح الأخبار: ص ١١٥.

(١١٨) قال سبط ابن الجوزي: (فعُلم أنّ جميع المعاني راجعة إلى الوجه العاشر) ومعنى ذلك أنّه على نحو الاشتراك المعنوي، ظ: تذكرة الخواص: ٣٥.

(١١٩) تفسير الزاهدي (مخطوط) لم اعثر عليه بحدود تتبعي، نعم ذكره صاحب العبقات ، عن الميلاني، نفحات الازهار: ٨/ ٥١.

(١٢٠) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥/ ٧.

(١٢١) سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، أقسام المولى في اللسان: ٨/ ٣١ ـ ٣٢.

(١٢٢) الذخيرة في علم الكلام: ٤٤٤.

(١٢٣) ص: ٢١٧.

(١٢٤) م.ن.



(١٢٥). ظ: ص ١٣٥؛ ٢/ ١٨٣

(١٢٦) ص:١٧٢.

(١٢٧) ظ: الغدير: ١/ ٦٥١ ـ ٦٦٩.

(١٢٨) نقل هذه المقدمة أكثر من ٦٤ عَلَماً من أعلام السنّة، ظ: م. ن: ١/ ٦٥٢، ٦٥٣؛ ثمرات الأسفار (مخطوط): مج٢/ ٣٠، ٦٠، ٦٣، ١٠٩، ..

(١٢٩) الأميني، الغدير: ١/ ٦٥١ ـ ٦٥٣.

(١٣٠) ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق: ٤٢/ ٢٣٦، المتقي الهندي، كنز العمال: ١٣/ ١٣٨، الغدير، الأميني: ١/ ٦٥٦.

(١٣١) ظ: الغدير: ١/ ٦٥٦.

(١٣٢) ابن شهر آشوب ، مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٣٧؛الشنقيطي ، كفاية الطالب: ٢٨؛ م.ن: ١/ ٦٥٧ ـ ٦٥٨.

(١٣٣) عن الهيتمي، ابن حجر، الصواعق المحرقة:ص ٦٧،علماً اني لم أعثر عليه في كتب الدار قطني.

(١٣٤) ظ: الغدير: ١/ ٦٦٦ و٦٦٧.

(١٣٥) م.ن: ١/ ٦٦٧؛ ثمرات الأسفار (مخطوط): مج٢/ ٢٨٨.

(١٣٦) وهي الصاحب والجار والنزيل والصهر والقريب، ظ: م.ن: ١/ ٦٤٢.

(١٣٧) سورة المائدة: ٦٧.

(١٣٨) ظ: الغدير: ١/ ٦٤٢ و٦٤٣؛ الحلبي ،أبو الصلاح ، تقريب المعارف: ٢١٧، علي البحراني ، منار الهدى في النص على إمامة الإثني عشر عليهم السلام: ٢٣٣.

(١٣٩) ظ: مجلة تراثنا، نقد الحديث بين الإجتهاد والتقليد، للسيد محمد رضا الجلالي ، العدد ٣٢: ١٥.

(١٤٠) ظ: الغدير: ١/ ٦٧١ ـ ٦٧٧.

(١٤١) الغدير: ١/ ٦٧٢ ـ ٦٧٣، و(ظ): الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس: ٢/ ٧٥٨ ح٢٥؛ القندوزي، ينأبيع المودة: ١/ ٣٤٣.

(١٤٢) الجويني، ابراهيم بن محمد، فرائد السمطين: ١/ ٧٩، ح ٤٨.

(١٤٣) ظ: المفيد، اقسام المولى في اللسان: ٨/ ٣٤.

(١٤٤) ظ: الغدير: ١/ ٦٧٦ ـ ٦٨٧.

(١٤٥) عن المقريزي ، الخطط المقريزية: ٢/ ٢٢٢.

(١٤٦) ظ: ذخيرة المآل في شرح عقد جواهر الآل (مخطوط): ص٩.

(١٤٧) تذكرة الخواص: ص٣٣.

(١٤٨) وهي: المالك، المعتِق ـ بالكسر ـ ، والمعتَق بالفتح ـ ، الناصر، ابن العم، الحليف، المتولّي لضمان الجريرة، الجار، السيد المطاع ، ظ: م.ن.

(١٤٩) سورة الحديد: ١٥.

(١٥٠) تذكرة الخواص: ٣٤.

(١٥١) م . ن: ٣٤.

(١٥٢) الأميني، الغدير: ١/ ٦٦٢ .

(١٥٣) ظ: م .ن: ١/ ٦٢٣ ـ ٦٤٠.

(١٥٤) ظ: مفاتيح الغيب: ٢٩/ ٢٢٧.

(١٥٥) سورة الحديد: ١٥.

(١٥٦) مفاتيح الغيب: ٢٩/ ٢٢٧.

(١٥٧) ظ: نهاية العقول في دراية الأصول (مخطوط): ص ٤٠٨.

(١٥٨) سورة الصف: ١٤.

(١٥٩) سورة آل عمران: ٥٢ .

(١٦٠) الغدير: ١/ ٦٢٦ .

(١٦١) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٦٢٧ .

(١٦٢) ظ: أبو هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال: ١/ ١٦٤ مَثَل رقم ١٧٢؛ م.ن.

(١٦٣) الأميني، الغدير: ١/ ٦٢٥، ٦٢٦ .

(١٦٤) سورة الاعلى: ١٧.

(١٦٥) شرح التصريح على التوضيح: ٢/ ٩٧.

(١٦٦) ظ: الغدير: ١/ ٦٢٨ .

(١٦٧) شرح المقاصد: ٥ / ٢٧٣ ؛ شرح التجريد: ٣: ٣٢٩.

(١٦٨) ظ: ٣/ ٢٧٢ .

(١٦٩) (١يُلاحظ عليه: أنّ التسليم هنا ليس بمعنى الإذعان والإيمان بل على فرض التنزّل والقبول ؛ لتصريح ابن حجر قبل ذلك بأنّه لا يسلِّم مجيء (أوْلى) من(مولى) معلِّلاً بأنّ أئمة العربية لم يذكروا ذلك، ظ: الصواعق المحرقة: ص٦٥ ،٦٧ .

(١٧٠) ظ: الغدير: ١/ ٦٣٢ .

(١٧١)ظ: نهاية العقول في دراية الأصول (مخطوط): ص ٤٠٧.

(١٧٢) المواقف:ص ٤٠٥ .



(١٧٣) الصواعق المحرقة: ص٦٥.
(١٧٤) قال الدهلوي: (أهل عربيه قاطبه انكار كرده اندكه مولى بمعنى أولى آمده است بلكه كفته اند كه مفعل هيج جا در هيج ماده نيامده)، التحفة الاثنا عشرية في الرد على الإماميّة: ص٣٢٩.
(١٧٥) انظر بقية المصادر التي ذكرها الأميني، الغدير: ١/ ٦٣٢.
(١٧٦) الشافي في الإمامة: ٢/ ٢١٩.
(١٧٧) سورة الحديد: ١٥.
(١٧٨) معاني القرآن: ٣/ ١٣٤.
(١٧٩) وهو:

فغدتْ كلا الفرجين تحسب أنّه مولى المخـــافة خلفها وأمامـها

(١٨٠) ظ: ٢/ ١٨٣٢.
(١٨١) ينظر بقية المصادر في الغدير: ١/ ٦٣٠ ـ ٦٣١.
(١٨٢) الغدير: ١/ ٦٣٢ ـ ٦٣٣.
(١٨٣) روض المناظر: ٢٣٨ حوادث سنة ست وستمائة.
(١٨٤) التفسير الكبير الشهير بـ(البحر المحيط): ٤/ ١٤٩.
(١٨٥) سورة القصص: ٢٥.
(١٨٦) الشوكاني، الشيخ محمد علي، فتح القدير: ٤/ ٢١٠.
(١٨٧) ظ: الأميني، الغدير: ١/ ٦٣٤.
(١٨٨) م.ن.
(١٨٩) الغدير: ١/ ٦٣٤.
(١٩٠)ظ: ص ٣٢٩.
(١٩١) ظ: الغدير: ١/ ٦٣٩ ـ ٦٤٠.
(١٩٢) ظ: ٢/ ١٦١.
(١٩٣) قال الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ) ان المبرِّد ذكر ذلك في كتابه عن صفات الله تعالى، عند تأويله (الولي)، وذكر السيد حسين بحر العلوم (ت١٤١٠هـ) في تحقيقه لتلخيص الشافي انه لم يعثر على نسخة في كثير من المكتبات التي اطلع عليها ولعلّه من المخطوطات النادرة، ظ: تلخيص الشافي: ٢/ ١٣ ـ ١٤.
(١٩٤) ظ: الزبيدي: ٢٠/ ٣١٠ مادة (ولي).
(١٩٥) الغدير: ١/ ٦٤٠ هامش (٧).

(١٩٦) التحفة الإثنا عشرية: ص ٣٢٩ و٣٣١.

(١٩٧) عن: علي الميلاني، نفحات الازهار في خلاصة عبقات الانوار: ٩/ ٢١٥ـ٣٠٨.

(١٩٨) قال الدهلوي: (مراد از ولايت كه از مولى يا أوْلى هر جه باشد فهميده ميشود بمعنى محبّت است)، ظ: التحفة الإثنا عشرية: ٣٢٩.

(١٩٩) عن علي الميلاني: نفحات الازهار في خلاصة عبقات الانوار: ٩/ ٢١٥.

(٢٠٠) سورة آل عمران: ٦٨.

(٢٠١) سورة آل عمران: ٦٨.

(٢٠٢) قال الدهلوي: (وجه لازم كه هرجا لفظ أولى بشونيم مراد أولى بتصرف كريم قوله تعالى: «إنّ أوْلى الناس بإبراهيم للّذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا».. وييداست كه أتباع حضرت إبراهيم أوْلى بتصرف انجناب نبوده اند)، ظ: التحفة الاثنا عشرية: ٣٢٩.

(٢٠٣) عن علي الميلاني: نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الانوار: ٩/ ٢١٧.

* مصادر البحث *

ـ القرآن الكريم.

ابن الأثير: أبو السعادات المبارك بن محمد (ت٦٠٦هـ).

١ـ النهاية في غريب الحديث / تحقيق:طاهر أحمد الزاوي، قم ـ مؤسسة اسماعيليان ـ ط ٤ ـ ١٤٠٦هـ.

ابن البطريق، يحيى بن الحسن الأسدي الحلي (ت ٦٠٠هـ)

٢ـ عمدة عيون صحاح الأخبار، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ايران، ١٤٠٧هـ.

ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الرحيم الحراني (ت٧٢٨هـ)

٣ـ منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ـ ١٤٢٠هـ

ابن حجر: أحمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)

٤ـ الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة/ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ١٤٢٠ هـ

ابن حزم: علي بن أحمد الأندلسي (ت٤٥٦هـ)

٥ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل/ القاهرة ـ مكتبة الخانجي ـ ب ت ط.



٦ـ المحلى/ تحقيق: أحمد محمد شاكر ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ١ ـ ١٤١٨هـ.

ابن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)

٧ـ مسند أحمد/ مصر ـ دار قرطبة ـ ب ت ط .

ابن الشحنة:أبو الوليد محمد بن محمد (ت ٨١٥هـ)

٨ـ روض المناظر / تحقيق: محمد مهنّى ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط ١ ـ ١٤١٧هـ.

ابن شهر آشوب:أبو عبد الله محمد بن علي (ت٥٨٨هـ)

٩ـ مناقب آل أبي طالب ، تحقيق مجموعة باحثين /النجف الاشرف ـ المكتبة الحيدرية ـ ١٣٧٦هـ.

ابن فهد: أبو العباس أحمد بن محمد الحلي(ت ٨٤١هـ)

١٠ـ الرسائل العشر / تحقيق مهدي الرجائي ـ قم ـ مكتبة السيد المرعشي النجفي ـ مطبعة سيد الشهداء ـ ط ١ ـ ١٤٠٩هـ.

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري المالكي(ت٤٦٣هـ)

١١ـ جامع بيان العلم وفضله / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ١٣٩٨هـ.

ابن عساكر:أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ)

١٢ـ تاريخ مدينة دمشق / تحقيق: علي شيري ـ بيروت ـ دار الفكر ـ ١٤١٥هـ.

ابن كثير: اسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)

١٣ ـ البداية والنهاية/ تحقيق: علي شيري ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ١ ـ ١٤٠٨هـ.

ابن منظور: محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)

١٤ـ لسان العرب / بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ١ ـ ١٤٠٥هـ.

أبو حيان: محمد بن يونس الأندلسي (ت٧٤٥هـ)

١٥ـ التفسير الكبير ، المعروف بـ (البحر المحيط) / بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ٢ ـ ١٤١١هـ

أبو نعيم: أحمد بن عبد الله الاصبهاني(ت ٤٣٠هـ)

١٦ ـ حلية الأولياء / بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ ط ٤ ـ ١٤٠٥هـ.

أحمد محمود شاكر

١٧ـ ألفية السيوطي / بيروت ـ المكتبة العلمية ـ ١٣٥٣هـ.

آل راضي: محمد طاهر بن عبد الله (ت ١٤٠٠هـ)

١٨ـ بداية الوصول إلى شرح كفاية الأصول/ قم ـ مطبعة ستاره ـ ط ١ ـ ١٤٢٥هـ .

الأزهري: خالد بن عبد الله (ت ٩٠٥هـ)

١٩ـ شرح التصريح على التوضيح / تحقيق: محمد عيون السود ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط ٢ ـ ١٤٢٧ هـ.

الأميني: عبد الحسين بن أحمد (ت١٣٩٠هـ)

٢٠ـ الغدير في الكتاب والسنة والأدب (موضوع الدراسة) / تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم ـ مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ ط ٢ ـ ١٤٢٥هـ.

٢١ـ ثمرات الأسفار إلى الأقطار (مخطوط)

الأيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت٧٥٦هـ)

٢٢ـ المواقف في علم الكلام / بيروت ـ دار الجيل ـ ط١ ـ ١٤١٧هـ.

البحراني: علي (معاصر)

٢٣ـ منار الهدى في النص على إمامة الإثني عشر عليهم السلام / تحقيق: عبد الزهراء الخطيب ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٤٠٥هـ.

البهادلي أحمد (معاصر)

٢٤ـ مفتاح الوصول إلى علم الأصول / بيروت ـ دار المؤرخ العربي ـ ط ١ ١٤٢٣هـ.

البلستاني: محسن علي بن محمد حسين الهندي المولود ١٣٦٠هـ

٢٥ـ النهج السوي في فهم معنى المولى والولي /طهران ـ مكتبة النجاح ـ ط ٢ ـ ١٤١٩هـ.

الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ)

٢٦ـ سنن الترمذي / تحقيق: عبد الوهاب اللطيف ـ بيروت ـ دار الفكر ـ ط ٢ ـ ١٤٠٣ هـ.

التستري: نور الله بن عبد الله (ت١٠١٩هـ)

٢٧ـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل / تحقيق: شهاب الدين المرعشي ـ قم ـ منشورات مكتبة السيد المرعشي ـ ط ١ ـ ١٤٠٣هـ.

التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩١هـ)

٢٨ ـ شرح المقاصد / تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة ـ قم ـ مطبعة الشريف الرضي ـ ط ١ ـ ١٤١٣هـ

الثعلبي ـ أبو إسحاق أحمد بن محمد (ت٤٢٧هـ)

٢٩ـ الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بـ (تفسير الثعلبي) / تحقيق: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ط ١ ـ ١٤٢٢ هـ.

الدهلوي: غلام حليم بن أحمد (ت١٢٣٩هـ)

٣٠ ـ التحفة الإثنا عشرية / الهند ـ لكهنو ـ طبعة حروفية (فارسي) ـ ب ت ط .
الجرجاني:علي بن محمد (ت٨١٦هـ)
٣١ـ شرح المواقف/ مصر ـ مطبعة السعادة ـ ط ـ ١٣٢٥ .
الجويني:إبراهيم بن محمد الحموئي(ت٧٣٠هـ)
٣٢ـ فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين / تحقيق: محمد باقر المحمودي
الحكيم: محمد تقي (ت١٤٢٤هـ)
٣٣ـ الأصول العامة في الفقه المقارن/ قم ـ المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ـ ط ٢ ـ ١٤١٨هـ.
الحلبي: أبو الصلاح تقي بن نجم (ت ٤٤٧هـ)
٣٤ـ تقريب المعارف / تحقيق: فارس الحسون ـ قم ـ ١٤١٧هـ.
الحلبي:علي بن برهان الدين (ت١٠٤٤هـ)
٣٥ـ السيرة الحلبية / بيروت ـ دار المعرفة ـ ١٤٠٠هـ.
الرازي: محمد بن عمر العروف بـ (الفخر الرازي)(ت٦٠٦هـ)
٣٦ـ مفاتيح الغيب المعروف بـ(التفسير الكبير)/ طهران ـ دارالكتب العلمية ـ ط٢ ـ ب ت ط.
٣٧ـ نهاية العقول في دراية الأصول (مخطوط)
الزبيدي: محمد بن محمد الملقب بـ(مرتضى)(ت١٢٠٥هـ)
٣٨ـ تاج العروس / تحقيق: علي شبيري ـ بيروت دار الجديد ـ ب ت ط .
الزرندي: محمد بن يوسف الحنفي (ت٧٥٠هـ)
٣٩ـ نظم دررالسمطين في فضائل المصطفى والمرتضى والبتول والسبطين/ ب م ط -ط١ - ١٣٧٧هـ.
الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر(ت٥٣٨هـ)
٤٠ـ المستسقى في أمثال العرب / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط ٢ ـ ١٤٠٨هـ.
سبط ابن الجوزي: يوسف بن قزأغو لي (٦٥٤هـ)
٤١ـ تذكرة خواص الأُمة في معرفة الأئمة المعروف بـ(تذكرة الخواص) ، بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط ١ ـ ١٤٢٦هـ.
السرخسي: محمد بن أحمد (ت٤٩٠هـ)
٤٢ـ أصول السرخسي ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني/ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط١ ـ ١٤١٤هـ.

الشاكري: حسين (معاصر)

٤٣ـ ربع قرن مع العلاّمة الأميني/ قم ـ مطبعة ستاره ـ ط١ ـ ١٤١٧هـ.

الشنقيطي: محمد حبيب الله (ت١٣٦٣هـ)

٤٤ـ كفاية الطالب لمناقب علي بن أبي طالب عليه السلام (حياة علي بن أبي طالب عليه السلام / القاهرة ـ مطبعة الإستقامة ـ١٣٥٥هـ.

الشوكاني: محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)

٤٥ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول/ مصر ـ مطبعة مصطفى بابي الحلبي ـ ط ١ ـ ١٣٥٦هـ.

٤٦ـ فتح القدير / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ب ت ط .

الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)

٤٧ـ الملل والنحل / تحقيق: محمد سيد كيلاني ـ بيروت ـ دار المعرفة . ب ت ط.

الطباطبائي: محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)

٤٨ـ تفسير الميزان / قم ـ مؤسسة اسماعيليان ـ ط ٥ ـ ١٤١٢هـ.

الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت٣٦٠هـ)

٤٩ـ المعجم الصغير / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ب ت ط.

الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)

٥٠ـ تلخيص الشافي / تحقيق: السيد حسين بحر العلوم ـ قم مؤسسة انتشار المحبين ـ ط ١ ـ ١٤٢٤هـ.

٥١ـ الرسائل العشر / قم ـ مؤسسة النشر الاسلامي ـ ب ت ط .

العاملي: حسين بن عبد الصمد (ت٩٨٤هـ)

٥٢ـ وصول الأخيار إلى أصول الأخبار/ تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري ـ قم ـ مجمع الذخائر الإسلامية ـ ط ١ ـ ١٤١٠هـ.

العسكري: أبو هلال(ت٣٩٥هـ)

٥٣ـ كتاب جمهرة الأمثال / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخر ـ بيروت ـ دار الفكر ـ ١٤١٠هـ.

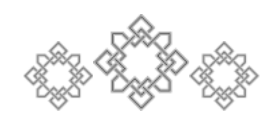
العلاّمة الحلي: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر(ت٧٢٦هـ)

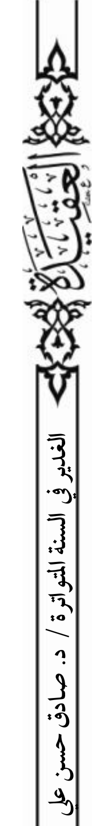
٥٤ـ مناهج اليقين في أصول الدين / تحقيق: محمد رضا الأنصاري ـ قم ـ مطبعة ياران ـ ط ١ ـ ١٤١٦هـ.

٥٥ـ نهج الحق وكشف الصدق / تقديم: السيد رضا الصدر ـ تعليق: الشيخ عين الله

الحسني ـ قم ـ دار الهجرة ـ ١٤٢١هـ .
الفراء: يحيى بن زياد (ت٢٠٧هـ)
٥٦ـ معاني القرآن/ تحقيق: احمد يوسف نجاتي وآخر ـ مصر ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٠هـ.
الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)
٥٧ـ تنوير المقباس من تفسير ابن عباس / لبنان ـ دار الكتب العلمية ـ ب ت .
القرطبي: محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)
٥٨ـ الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ(تفسير القرطبي) / تحقيق: مصطفى السقا ـ بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ ١٤٠٥هـ .
القنلوزي: سليمان بن إبراهيم (ت١٢٩٤هـ)
٥٩ــينابيع المودة / تحقيق: علي جمال أشرف ـ قم ـ دار أسوة ـ ط ١ ـ ١٤١٦هـ.
الكليني: محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ)
٦٠ ـ الأصول من الكافي / طهران ـ دار الكتب الإسلامية ـ ط ٣ ـ ١٣٨٨هـ.
المتقي الهندي: علي بن حسام الدين (ت٩٧٥هـ)
٦١ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، ضبط وتفسير بكري حياني ـ بيروت ـ مؤسسة الرسالة ـ ١٤٠٩هـ.
٦٢ـ مجلة تراثنا
(نشرة فصلية) ـ نقد الحديث بين الإجتهاد والتقليد ، للسيد محمد رضا الجلالي / إصدار ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ـ مطبعة مهر ـ العدد: ٣٢ ـ ١٤١٣ هـ.
مجموعة باحثين: (مؤسسة السبطين عليهما السلام)
٦٣ـ المولى في الغدير/ قم ـ مطبعة شريعت الطبعة الأولى ـ ١٤٢٢هـ.
محمد صنقور علي (معاصر)
٦٤ ـ المعجم الأصولي / قم ـ منشورات نقش ـ مطبعة العترة ـ ط ٢ ـ ١٤٢٦هـ.
المرتضى: الشريف علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ)
٦٥ـ الذخيرة في علم الكلام / تحقيق: السيد أحمد الحسيني قم ـ مؤسسة النشر الإسلامية ١٤١١هـ .
٦٦ ـ الشافي في الإمامة / تحقيق: عبدالزهراء الخطيب ـ طهران ـ مؤسسة الصادق ـ ط ٢ـ ١٤٢٦هـ.

المشكيني: علي (معاصر)
٦٧ ـ اصطلاحات الأصول / قم ـ دار الهادي ـ ط٨ ـ ١٤٢٣هـ.
المطهري: مرتضى بن محمد حسين (ت١٣٩٩هـ)
٦٨ ـ الكلام والعرفان / بيروت ـ الدار الإسلامية ـ ط ١ ـ ١٤١٣هـ.
المظفر: محمد رضا بن محمد حسن (ت ١٣٨١هـ)
٦٩ ـ أصول الفقه / قم ـ مكتب الاعلام الإسلامي ـ ط ٢ ـ ١٤١٥ هـ .
٧٠ـ المنطق / قم ـ مطبعة اسماعيليان ـ ط ٤ ـ ١٤١٠هـ.
المفيد: محمد بن محمد العكبري البغدادي (ت٤١٣هـ)
٧١ـ أقسام المولى في اللسان/ تحقيق: مهدي نجف ـ دار المفيد ـ ط ٢ـ ١٤١٤هـ .
٧٢ـ الإفصاح في الإمامة/ بيروت ـ دار المفيد ـ ط ٢ ـ ١٤١٤هـ .
المقريزي:أحمد بن علي (ت٨٤٥هـ)
٧٣ـ الخطط المقريزية / لبنان ـ دار إحياء العلوم ـ ١٣٨٢هـ.
الملا علي القاري: جليل محي الدين (ت ١٠١٤هت)
٧٤ـ شرح الفقه الأكبر / بيروت ـ دار الكتب العلمية ب ت ط .
الميلاني: علي (معاصر)
٧٥ـ نفحات الأزهار ـ قم ـ مطبعة مهر ـ ط١ ـ ١٤١٤هـ.
النسائي:أحمد بن علي (ت٣٠٣هـ)
٧٦ـ سنن النسائي / بيروت ـ دار الفكر / ط ١ ـ ١٣٤٨هـ.
الهلالي: سليم بن قيس (٧٦هـ)
٧٧ ـ كتاب سليم بن قيس/ تحقيق محمد باقر الأنصاري ـ قم ـ منشورات دليل ما ـ ط ٣ ـ ١٤٢٣هـ.
الهيثمي:علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ).
٧٨ـ مجمع الزوائد / بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ١٤٠٨هـ.
الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت٤٦٨هـ)
٧٩ـ الوسيط / تحقيق: صفوان عدنان ـ بيروت ـ دار القلم ـ ط ١ ـ ١٤١٥هـ.





غدير خُم في البحوث الغربية(*) المدونة باللغة الانجليزية

□ تدوين: محمد مقداد أميري

□ ترجمة: أسعد مندي الكعبي

مقدّمة البحث:

واقعة غدير خُم تعدّ واحدة من أهمّ الأحداث المصيرية في تأريخ الإسلام، فالشيعة يعتقدون بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عيّن فيها مصير العالم الإسلامي وأخذ البيعة من الأمّة الإسلامية لما صدع به في ذلك اليوم؛ لذا يمكن اعتبار هذا الحدث التأريخي العظيم بأنّه الأبرز من بين سائر أحداث على عهد الرسالة وهو المنشأ الأساسي للتشيّع، وأيضاً حسب اعتقاد الشيعة فإنّ الأمّة الإسلامية منذ يوم الغدير انقسمت إلى فئتين، إحداهما موالية لأهل البيت والأخرى غير مواليةٍ، حيث التزمت الفئة الموالية بالعهد الذي قطعته مع رسول الله صلى الله عليه وآله وتنصّلت الأخرى عنه. وبناءً على هذا فإنّ واقعة غدير خُم أصبحت على مرّ العصور حدثاً يميّز الشيعة عن غيرهم[1].

(*) سبق وأن طبع هذا البحث باللغة الفارسية في مجلة (امامت پژوهی).

أمّا بالنسبة إلى الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون حول التشيّع والإمامة، فإنّها تتمحور حول واقعة الغدير وما تحظى به من مكانةٍ بين المسلمين، لذلك عند دراسة وتحليل ما دوّنه الباحثون الغربيون بشأن التشيّع فلا بدّ من معرفة آرائهم واستنتاجاتهم حول هذه الواقعة.

ولو ألقينا نظرةً شاملةً على البحوث العلمية التي دوّنها المفكّرون الغربيون حول المعتقدات الإسلامية بشكلٍ عامٍّ ومعتقدات الشيعة بشكلٍ خاصٍّ، بكلّ تأكيدٍ سنجدها متأثّرةً بالأصول المعرفية المتجذّرة في أفكارهم وبالتالي فإنّهم عجزوا عن بيان الكثير من البحوث المتعلّقة بمعتقدات الشيعة من قبيل الإمامة وحقيقة الأئمّة الذين هم حجج الله على خلقه والنصّ الذي تمّ على أساسه تنصيبهم أئمّةً للمسلمين ومسائل أخرى كثيرة تتفرّع على هذه المعتقدات كواقعة الغدير، وذلك لأنّهم لم يفهموها فهماً صحيحاً.

المنهجية التي يتّبعها الباحثون الغربيون في دراساتهم حول الإسلام أو التشيّع عادةً ما ترتكز على أسلوبٍ تأريخيٍّ[٢] أو ظاهري (فينولوجي)،[٣] فالباحثون الذين يتّبعون الأسلوب الأوّل في دراساتهم ـ التأريخي ـ يتطرّقون إلى دراسة الأُسس الاعتقادية على ضوء مختلف العوامل التأريخية التي لها دورٌ في ظهور المعتقدات، وهؤلاء على خلاف أتباع الأسلوب الثاني، حيث لا يكترثون بمعرفة واقع المعتقدات والأُسس الفكرية ويرتكز موضوع بحثهم على أنّ كلّ ظاهرةٍ قد حدثت في رحاب أحداثٍ ووقائع تأريخيةٍ، ومن هذا المنطلق يعتقدون بعدم إمكانية دراسة أيّة ظاهرةٍ بعيداً عن تلك الأحداث والوقائع. وبما أنّ هذا الأسلوب يعتمد في أساسه على معايير مادّيةٍ وتجريبيةٍ تأريخيةٍ نوعاً ما ونظراً لكون أتباعه لا يؤمنون بأيّ دورٍ لعوامل ما وراء الطبيعة، نلاحظ أنّ النتائج التي يتوصّلون إليها في دراساتهم تؤكّد على أنّ الظواهر الناجمة عن الأحداث التأريخية إمّا أن تكون مزيّفةً أو لا تتطابق مع الواقع أو أنّها مبالغٌ فيها.

أمّا الباحثون الذين يتبنون في دراساتهم الأسلوب الثاني - الفينولوجي - فإنّهم يقيّمون موضوع البحث ويوضّحون المعتقدات ويبيّنون وظائفها في المنظومة العقائدية لأيّ دينٍ أو مذهبٍ على أساس آراء أتباعه، لذلك يمكن القول إنّ الرؤية المطروحة أكثر إيجابيةً من غيرها.

وحسب رأي الدكتور حسين نصر الذي يعدّ أحد المتأثّرين بالفكر الغربي،(٤) فإنّ الكثير من الباحثين الغربيين لدى دراستهم المسائل الاعتقادية اتّبعوا الأسلوب التأريخي، وهناك عددٌ قليلٌ جدّاً منهم اتبع الأسلوب الفينولوجي؛ وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية الأكثرية من الباحثين الغربيين قد ألقت بظلالها على قضية الغدير ممّا دعاهم لأن يصدروا أحكاماً مسبقةً ويرجّحون التصوّرات الذهنية على الحقائق الموجودة على أرض الواقع.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود بعض الدراسات التي قام بها باحثون غربيون حول الإسلام لكنّها لا تتطرّق إلى موضوع الغدير من قريبٍ ولا من بعيدٍ، في حين أنّ الأمانة العلمية وأسلوب البحث العلمي الصحيح يقتضيان ذكر هذه الواقعة المصيرية في تأريخ الأمّة الإسلامية، أو على أقلّ تقدير ذكر رأي الشيعة حولها. على سبيل المثال فإنّ كارل بروكلمان(٥) ألّف كتاباً موسّعاً تناول فيه مختلف الأحداث التي طرأت على الأمّة الإسلامية في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله بالتفصيل وعنونه (تأريخ الشعوب الإسلامية)(٦)، لكنّه عندما وصل إلى الحديث عن حجّة الوداع لم يتطرّق إلى واقعة الغدير وتجاهل كلّ ما يرتبط بها بالكامل(٧)، في حين أنّه ضمن كلامه عن الخلفاء الراشدين ذكر النزاعات التي نشبت بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله للاستئثار بمنصب الخلافة وزعم أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد طمع فيها دون أن يلمّح إلى واقعة الغدير، حيث قال: «ثمّ إنّ علياً ابن عمّ النبيّ وزوج بنته، ادّعى لنفسه الحقّ في خلافته كرئيسٍ للدولة بوصفه أقرب الناس رحماً إليه، ولكنّه كان كسعد بن عبادة سيّد الأنصار الذي طمع في الخلافة أيضاً، لايملك من القوّة أو من النفوذ ما يساعده على تحقيق طلبته»(٨).

أمّا الآثار العلمية التي ألّفها الباحثون الغربيون باللغة الإنجليزية والتي جعلناها محوراً للنقد والتحليل في هذا البحث، فهي مصادرٌ تناولت ما حدث في غدير خُم بالشرح والتحليل أو أنّها على أقلّ تقديرٍ أشارت إليه، كالمصادر التي طرحت فيها دراساتٌ حول حياة النبيّ الأكرم ﷺ والتشيّع في باكورة الإسلام ونشأة التشيّع والإمامة لدى الشيعة ودور النصّ في تعيين الإمام، وما ماثل هذه المواضيع. وبالطبع فإنّ بحوثاً كهذه لم تدوّن باللغة الإنجليزية فحسب، بل إنّها دوّنت في مختلف اللغات الأوروبية كالفرنسية والألمانية، ومنها كتاب (محمّد)[٩] لمكسيم رودنسون[١٠] و(محمّد والقرآن)[١١] لرودي بارت[١٢] و(تأريخ الشعوب الإسلامية)[١٣] لكارل بروكلمان،[١٤] حيث تمحورت هذه الآثار على سيرة النبيّ الأكرم ﷺ وسائر المواضيع المتعلّقة بالإسلام الحنيف، لكنّ البحث هنا مختصّ بما دوّنه الباحثون الغربيون باللغة الإنجليزية.

وضمن هذه الآثار، هناك مؤلّفاتٌ لم تدوّن وفق منهجٍ علميٍّ صحيحٍ وافتقدت الأمانة العلمية التي هي شرطٌ أساسيٌّ لكلّ بحثٍ علميٍّ، إذ لم تتطرّق إلى واقعة الغدير مطلقاً، ونذكر منها ما يلي:

١) مدخل كلمة (محمّد)[١٥] في موسوعة القرآن[١٦] ـ تدوين يوري روبن[١٧].

٢) مدخل كلمة (محمّد)[١٨] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[١٩] ـ تدوين كارين آرمسترونغ[٢٠].

٣) كتاب (محمّد في المدينة)[٢١] ـ تأليف وليام مونتغمري واط[٢٢].

٤) كتاب (محمّد نبيّ وسياسي)[٢٣] ـ تأليف وليام مونتغمري واط[٢٤].

٥) مدخل كلمة (محمّد)[٢٥] ـ موسوعة الأديان العالمية[٢٦].

٦) كتاب (محمّد) السيرة الذاتية لرسول الله ﷺ[٢٧] ـ تأليف كارين

آرمسترونغ[٢٨].

٧) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٢٩] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٣٠] ـ تدوين لورا فيشيا فاغليري[٣١].

٨) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٣٢] في موسوعة القرآن[٣٣] ـ تدوين علي آساني[٣٤].

٩) مدخل عبارة (حجّة الوداع)[٣٥] في الموسوعة القرآنية[٣٦] ـ تدوين ديفين جَي. ستيوارت[٣٧].

١٠) كتاب (التأريخ الإسلامي الموجز)[٣٨] ـ تأليف كارين آرمسترونغ[٣٩].

١١) مدخل عبارة (الإسلام الشيعي)[٤٠] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[٤١] ـ تدوين جوزيف أي. كشيشيان،[٤٢] السيّد حسين أم. جيفري،[٤٣] حميد دباشي،[٤٤] أحمد موسالي[٤٥].

١٢) مقالة تحت عنوان (كيف تحوّل التشيّع الأوّل إلى فرقةٍ)[٤٦] نشرت في مجلّة اتحاد مشرق أمريكا[٤٧] ـ تأليف مارشال هوجسن[٤٨].

١٣) مدخل كلمة (شيعة)[٤٩] في موسوعة الأديان العالمية[٥٠].

ومن الجدير بالذكر أنّ أصحاب هذه الآثار اعتمدوا بالكامل على المصادر التي تحظى بأولويةٍ لدى أهل السنّة فقط، أو أنّهم جعلوا بعض المصادر الفرعية الغربية مرتكزاً لدراساتهم؛ وهذا المنحى في البحث العلمي بكلّ تأكيدٍ يدلّ على ضعف الأسلوب، وبالتالي فإنّ النتيجة المتحصّلة منه باطلةٌ لكونه لا ينسجم مع ما تقتضيه المعايير العلمية الثابتة، وذلك لسببين:

الأوّل: الأسلوب العلمي الذي يجب اتّباعه في دراسة وتحليل أيّ موضوعٍ دينيٍّ يلزم الكاتب بأن يتطرّق إلى آراء ومعتقدات جميع المذاهب المنضوية تحت راية ذلك الدين والتي لها صلة بموضوع البحث.

الثاني: مصادر أهل السنّة التي اعتمد عليها هؤلاء الباحثون ترد عليها الكثير من الاشكالات والمؤاخذات، وبما في ذلك نقصان المعلومات الموجودة فيها والأسلوب الانتقائي الذي اتّبعه مؤلّفوها وعدم صحّة كلّ ما ذكر فيها.

وأمّا أهمّ المصادر التي اعتمد عليها الباحثون في الآثار المذكورة أعلاه، فهي عبارةٌ عن: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه، فتح الباري لابن حجر، سيرة ابن إسحاق، سيرة ابن هشام، طبقات ابن سعد، أُسد الغابة لابن الأثير، تأريخ الطبري، أنساب الأشراف للبلاذري، وقعة صفّين لنصر بن مزاحم الكوفي، تفسير ابن كثير، تفسير الطبري، تفسير (الكشّاف) للزمخشري، تفسير مجمع البيان للطبرسي.

والمثير للدهشة أنّ بعض هؤلاء الباحثين قد اعتمدوا على مصادر سنّية ذكرت فيها واقعة الغدير، لكنّهم مع ذلك لم يتطرّقوا إليها في مؤلّفاتهم. على سبيل المثال فإنّ يوري روبن الذي دوّن مدخل كلمة (محمّد) في موسوعة القرآن، ذكر مختلف الأحداث التي واكبت حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وما جرى إبّان رسالته المباركة، لكنّه لم يذكر شيئاً حول ما جرى في غدير خُم رغم أنّه اعتمد مصادر تضمّنت أخباراً حول واقعة الغدير وبما فيها أنساب الأشراف للبلاذري وتفسير ابن كثير(٥١). وكذلك فإنّ وليام مونتغمري واط قد تناول مختلف جوانب حياة نبيّنا الأكرم صلى الله عليه وآله بالشرح والتحليل في كتابه (محمّد في المدينة) ولا سيّما في أحد فصوله الذي عنونه بـ (وحدة العرب)(٥٢)، حيث ذكر فيها أهمّ الأحداث التي طرأت في السنتين الأخيرتين من حياته المباركة، لكنّه لم يشر إلى ما حدث في يوم الغدير رغم أنّه اعتمد على كتاب ابن الأثير (أُسد الغابة) الذي ذكر أحداث الغدير في عدّة مواضع ونقل قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» عدّة مرّاتٍ(٥٣).

أمّا لورا فيشيا فاغليري فقد دوّنت مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب) في الطبعة



الثانية لموسوعة الإسلام وتطرّقت إلى الحديث عن مختلف جوانب حياة الإمام عليّ عليه السلام، لكن عند حديثها عن الخلافة اكتفت بالحديث عن امتناع الإمام عن بيعة أبي بكر في موضوعٍ عنونته (اختلاف عليّ مع أبي بكر) دون أن تشير إلى غدير خُم، وقالت: «ابتدع الشيعة كلاماً حول عليّ نسبوه إلى محمّد أو أنّهم فسّروا بعض كلامه بما يتناسب مع معتقداتهم لأنّهم يعتقدون أنّ النبيّ أراد تنصيب صهره وابن عمّه خليفةً له، ولكن كما هو معلومٌ فإنّه لم يذكر هذا الأمر في مرضه الذي توفّي على إثره». هذه الباحثة الغربية لم تذكر واقعة الغدير رغم أنّ أحد المصادر التي اعتمدت عليها هو كتاب (واقعة صفّين) الذي ذكر المؤلّف فيه قول رسول الله صلى الله عليه وآله في تلك الواقعة: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» عندما تحدّث عن احتجاج عمّار بن ياسر على عمرو بن العاص(٥٤).

وأمّا ديفين جَي. ستيوارت الذين دوّن مدخل عبارة (حجّة الوداع) في موسوعة القرآن، فهو أيضاً لم يتطرّق مطلقاً إلى واقعة الغدير التي تلت حجّة الوداع مباشرةً حيث اكتفى بالقول إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ألقى خطبةً بعد انتهاء مناسك الحجّ وذكر بعض مضامينها، لكنّه لم يذكر تفاصيل هذه الخطبة وتجاهل الأمر الأهمّ من كلّ شيءٍ فيها، ألا وهو تنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين. فهذا الباحث الغربي تناسى موضوع الولاية واكتفى بذكر بعض ما ورد في الخطبة، كبيان حكم النسيء الذي اعتبره من المضامين الهامّة في هذه الخطبة واستند إلى (مجمع البيان) للعلامة الطبرسي في أنّ الاسم الآخر لسورة (النصر) هو (التوديع) ومن ثمّ ساق بحثاً حول زمان نزول هذه السورة التي قال البعض إنّها نزلت في حجّة الوداع وذكر آخرون بأنّها نزلت بمناسبة فتح مكّة، في حين أنّه لم يتحدّث أبداً عن الآية المباركة: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...**» التي يعتقد الشيعة بأنّها نزلت بمناسبة يوم الغدير، ورغم أنّ هذا الباحث الغربي استند إلى تفسير العلامة الطبرسي (مجمع البيان) الذي أكّد فيه على أنّها نزلت بمناسبة هذا اليوم المصيري واعتبره الرأي الصحيح من بين سائر الآراء التي

طرحت، لكنّه لم يشر إلى هذا الرأي الهامّ في المدخل الذي دوّنه! (٥٥)

ومن المصادر الأخرى التي اعتمد عليها ستيوارت، كتاب (سنن النسائي) الذي ذكرت فيه واقعة الغدير وما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله حينها في مواضع عديدة وبعباراتٍ متشابهةٍ، منها: «**من كنتُ وليّه فهذا وليّه، اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه**» و «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداه**» وعبارات أخرى بنفس هذا المضمون (٥٦). كما أنّ ابن ماجه في سننه والترمذي أيضاً في سننه وابن حجر في كتاب (فتح الباري)، نقلوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» دون أن يذكروا أنّه قاله في يوم الغدير (٥٧).

وهناك بعض البحوث التي دوّنت في اللغة الإنجليزية تضمّنت إشاراتٍ مقتضبةً لواقعة الغدير وفي إطارٍ كلّيٍّ، نذكر منها ما يلي:

١) مدخل كلمة (محمّد)(٥٨) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام(٥٩) ـ تدوين ترود إيلريت (٦٠).

٢) فصل (مهمّة محمّد)(٦١) في كتاب (تأريخ الفكر السياسي الإسلامي منذ عصر النبيّ إلى العصر الحاضر)(٦٢) ـ تأليف أنطوني بلاك (٦٣).

٣) كتاب (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)(٦٤) ـ تأليف ويلفرد ماديلونغ (٦٥).

٤) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)(٦٦) في الطبعة الثالثة من موسوعة الإسلام(٦٧) ـ تدوين روبرت غليف (٦٨).

٥) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)(٦٩) ـ موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي (٧٠) ـ تدوين عبد العزيز ساشدينا (٧١).

٦) مقالة تحت عنوان (بعض آراء الشيعة الإمامية حول الصحابة)(٧٢) ـ تدوين إيتان كولبيرغ (٧٣).

٧) مدخل كلمة (عليّ)[٧٤] ـ موسوعة الأديان العالمية[٧٥].

٨) مدخل عبارة (أهل البيت)[٧٦] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[٧٧] ـ تدوين ميري إيلاين هيغلاند[٧٨].

٩) كتاب (مغامرة الإسلام، قيَم وتأريخ في الحضارة العالمية)[٧٩] ـ تأليف مارشال هودجسون[٨٠].

١٠) مقالة تحت عنوان (تكامل الشيعة)[٨١] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[٨٢].

١١) مقالة تحت عنوان (التشيّع الأوّل في التأريخ والبحوث العلمية)[٨٣] طبعت في مقدّمة سلسلة بحوث التشيّع[٨٤] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[٨٥].

١٢) كتاب (التشيّع)[٨٦] ـ تأليف هاينز هالم[٨٧].

١٣) مدخل كلمة (تشيّع)[٨٨] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[٨٩] ـ تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٠].

١٤) مدخل كلمة (شيعة)[٩١] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٩٢] - تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٣].

١٥) مدخل كلمة (إمامة)[٩٤] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٩٥] - تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٦].

١٦) مدخل كلمة (إمامة)[٩٧] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[٩٨] ـ تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٩].

١٧) مدخل كلمة (شيعة)[١٠٠] في موسوعة الإسلام وعالم المسلمين[١٠١] ـ تدوين روبرت غليف[١٠٢].

١٨) مدخل كلمة (إمامة)[١٠٣] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[١٠٤] - تدوين عبد العزيز ساشدينا[١٠٥].

وهناك صنفٌ ثالثٌ من البحوث الإنجليزية تطرّق الباحثون فيها إلى واقعة

الغدير التأريخية ومسألة خلافة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بدقّةٍ وتفصيلٍ أكثر من الصنف الثاني، نذكر منها ما يلي:

١) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[١٠٦] في موسوعة إيرانيكا[١٠٧] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[١٠٨] وآي. كي. بوناوالا[١٠٩].

٢) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[١١٠] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[١١١] ـ تدوين رضا شاه كاظمي[١١٢].

٣) فصل تحت عنوان (بحثٌ حول الخلافة)[١١٣] الفصل الأوّل من كتاب (مذهب الشيعة)[١١٤] ـ تأليف دونالدسون[١١٥].

٤) مدخل كلمة (شيعة)[١١٦] في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[١١٧] ـ تدوين أرزينا آر. لالاني[١١٨].

٥) مقالة تحت عنوان (آخر البحوث حول تأريخ التشيّع الأوّل)[١١٩] في موسوعة الإسلام والعالم المسلم[١٢٠] ـ تدوين روبرت غليف[١٢١].

٦) كتاب (مقدمه اي بر تشيّع، تاريخچه وعقيده شيعه دوازده امامى)[١٢٢] باللغة الفارسية ـ تأليف موجان مومن[١٢٣].

٧) مدخل كلمة (ولاية)[١٢٤] في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[١٢٥] ـ تدوين هيرمان لاندولت[١٢٦].

٨) كتاب (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر)[١٢٧] ـ تأليف أرزينا آر. لالاني[١٢٨].

٩) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٢٩] في موسوعة إيرانيكا[١٣٠] ـ تدوين ماريا ماسي دقاق[١٣١].

١٠) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٣٢] في موسوعة إيرانيكا[١٣٣] ـ تدوين أحمد كاظمي موسوي[١٣٤].

١١) مقالة تحت عنوان (مطالبةٌ بحقٍّ في الماضي، غدير خُم وظهور تدوين التأريخ بواسطة الحافظية في أواخر عهد الفاطميين في مصر)(١٣٥) ـ تدوين بولا ساندرز(١٣٦).

١٢) مدخل عبارة (غدير خُم)(١٣٧) في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)(١٣٨) ـ تدوين أسماء أفسر الدين(١٣٩).

١٣) مدخل عبارة (غدير خُم)(١٤٠) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام(١٤١) ـ تدوين لورا فيشيا فاغليري(١٤٢).

١٤) فصل تحت عنوان (حديث غدير خُم، ولاية عليّ بن أبي طالب وأفضليته المعنوية)(١٤٣) الفصل الثاني من كتاب (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام)(١٤٤) ـ تأليف ماريا ماسي دقاق(١٤٥).

ومن بين البحوث الإنجليزية التي دوّنها الباحثون الغربيون حول واقعة غدير خُم، فإنّ الفصل الثاني من كتاب السيدة ماريا ماسي دقاق(١٤٦) (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام)(١٤٧) والذي دوّنته تحت عنوان (حديث غدير خُم، ولاية عليّ بن أبي طالب وأفضليته المعنوية)،(١٤٨) يمكن اعتباره أكثر الآثار تفصيلاً حيث تطرّقت فيه إلى دراسة مختلف جوانب هذا الحدث التأريخي الهام، وكما نلاحظ فإنّها أفردت له فصلاً خاصّاً من بين الفصول الاثني عشر للكتاب، ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا الفصل تضمّن معظم المواضيع التي طرحت في سائر البحوث وبتفصيلٍ أكثر.

■ خلافة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله في الدراسات الغربية :

الباحث الغربي روبرت غليف(١٤٩) دوّن مقالةً تحت عنوان (آخر البحوث حول تأريخ التشيّع الأوّل)(١٥٠) وتضمّنت موضوعاً عنونه (خلافة النبيّ محمّد)(١٥١) تطرّق فيه إلى المسيرة التأريخية للدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون

حول خلافة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله ونوّه فيه على أنّ آخر الدراسات الغربية التي نسبت تأريخ نشأة هوية التشيّع إلى ادّعاء أحقية الإمام عليّ عليه السلام بالخلافة بعد وفاة النبيّ والذي أثار جدلاً واسعاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المقالة بشكلٍ عامٍّ متأثّرةٌ بكتاب السيّد ويلفرد ماديلونغ(١٥٢) (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)(١٥٣). وقال غليف إنّه قبل تأليف هذا الكتاب لم يكن الباحثون الغربيون يعرفون ما إن كان النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله قد نصّب عليّاً عليه السلام خليفةً له أو أنّه ادّعى ذلك بنفسه.

وبالطبع فإنّ هذا التبرير ليس بعيداً عن الواقع فحسب، بل يعتبر تافهاً في ظلّ سعة نطاق معلومات الباحثين الغربيين واطّلاعهم على مختلف النصوص الإسلامية القديمة؛ لذا فإنّ غاية ما يمكن أن يدّعى من غموضٍ حول المسألة هو طرح السؤال التالي على سبيل المثال: هل أنّ قضية تنصيب الإمام عليّ عليه السلام من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير قد ذكرت تفاصيلها في المصادر التأريخية بالكامل أو أنّها ذكرت بشكلٍ مقتضبٍ؟ وبما أنّ النقد الأدبي يتولّى مهمّة تشخيص واقع الأخبار المذكورة في النصوص الإسلامية القديمة وبيان ما إن كانت مشوبةً بألفاظٍ إضافيةٍ أو أنّها صحيحةٌ أو مبتدعةٌ. فهذا السؤال الذي يطرح وفق القواعد التي تتبنّاها الأوساط العلمية والأكاديمية يبقى بلا جوابٍ، وبالتالي ينتفي من أساسه(١٥٤).

ومن جانبٍ آخر، هناك سؤالٌ يحظى باهتمامٍ بالغٍ بين الباحثين، وهو كيف أصبح هذا الموضوع المثير للجدل سبباً لسرد حكاياتٍ وقصصٍ من قبل الشيعة ومخالفيهم في النصوص الإسلامية القديمة؟ وهذا الأمر قد أرغم الباحثين على الإذعان بحتمية واقعة الغدير التي يرجع تأريخها إلى صدر الإسلام، لذلك لم يتطرّقوا في بحوثهم إلى بيان ما إن كانت حدثت حقّاً أو لا، بل انصبّ اهتمامهم على بيان مفهومها ومضمونها لدى الشيعة ومخالفيهم(١٥٥).

ويرى الباحث روبرت غليف أنّ ويلفرد ماديلونغ لا يتّفق مع بعض محلّلي

النصوص الذين يرون عدم إمكانية استخراج الحقائق التأريخية من النصوص، إذ من خلال شرحه للأخبار التي وردت حول وصول الخلفاء الأربعة الأوائل إلى سدّة الخلافة والأخبار التي وردت حول نهاية خلافتهم، أثبت أنّ النصوص فيها قابليةٌ كامنةٌ لمعرفة الوقائع التأريخية. فهو يعتقد أنّ النصوص الموروثة من القرون الهجرية الأولى من شأنها أن تكون مستنداً يُعتمد عليه لاستخراج الوقائع التأريخية، كما أنّه يرفض فكرة رفض جميع المصادر بدعوى أنّها أساطير دوّنت بعد وقوع الأحداث التأريخية، ويرى أنّه من الممكن طرح صورةٍ أكثر دقّةً وصواباً حول واقع الأحداث التأريخية من خلال الرجوع إلى تلك المصادر بشرط مراعاة جانب الاحتياط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الباحث قد أجرى دراساته حول تأريخ الخلافة الإسلامية وفق منهج بحثٍ محوره الجواب عن السؤال التالي: كيف تولّى الخلفاء زعامة الأمّة الإسلامية بعد النبيّ ﷺ؟ والنتيجة الهامّة التي توصّل إليها لدى دراسته التشيّع هي أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يعتبر نفسه منصّباً من قبل النبيّ ﷺ، وأكّد على أنّ هذا الأمر كان مقبولاً لدى المسلمين ومتعارفاً في الجزيرة العربية في تلك الآونة وحتّى إنّه ينسجم مع السيرة النبوية،(١٥٦) ولكنّ هذا المنصب القيادي قد سُلب منه إثر المؤامرات التي حاكها بعض صحابة النبيّ ﷺ(١٥٧).

ويضيف غليف أنّه لم يطرح حتّى الآن جوابٌ محدّدٌ حول النتائج التي توصّل إليها ماديلونغ في كتابه المذكور باستثناء ما قاله موروني(١٥٨) وغراهام(١٥٩) ودانييل(١٦٠) وماتسون(١٦١) وكرون(١٦٢).

بعد نشر هذا الكتاب في عام ١٩٩٧م لم يدوّن الباحثون الغربيون أيّة دراسةٍ على صعيد الخلافة الإسلامية في عهدها الأوّل، ورغم أنّ السيّد ماديلونغ دعا المؤرّخين إلى التعامل مع المصادر بطريقةٍ علميةٍ صائبةٍ لأجل أن يتمكّنوا من تدوين آثارٍ تأريخيةٍ معتمدةٍ حول العهد الأوّل للخلافة، لكنّ دعوته هذه لم تحظَ بإقبالٍ يذكر. أمّا بالنسبة

إلى النتائج التي توصّل إليها، فقد دلّت على قابلياته العلمية المشهودة ورغبته الحقيقية في إجراء البحوث العلمية وفق أُسسٍ صحيحةٍ، لذلك قلّما يجرؤ أحدٌ على معارضتها رغم وجود بعض المؤاخذات عليها.

الإنجازات العلمية التي قام بها هذا الباحث يمكن اعتبارها ردّاً على ما طرحه كايتاني(١٦٣) ومن بعده وليام مونتغمري(١٦٤) اللذان زعما صحّة أخبار أهل السنّة التي وردت حول مسألة الخلافة وما يتعلّق بها(١٦٥).

وتجدر الإشارة إلى ما قاله روبرت غليف، حيث أكّد على أنّ البروفسور ماديلونغ قد أثّر على منهج البحث العلمي حول خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله بين العلماء الغربيين وغيّر تصوّرهم بحيث جعلهم يعتقدون بأنّه صلوات الله عليه قد نصّب عليّاً عليه السلام خليفةً له، واعتبر غليف أنّ هذا الأمر هو أحد محاسن إنجاز البروفسور ماديلونغ ومن آثاره الإيجابية.

رغم النقاط الإيجابية التي تطرّق إليها روبرت غليف في إنجاز البروفسور ماديلونغ، لكن يؤاخذ على الأخير في منهجيته ودقّة استنتاجاته التي توصّل إليها على أساس اعتقاده بكون النصوص الموروثة من القرون الهجرية الأولى مصدراً مناسباً لاستكشاف الحقائق التأريخية وعدم قبوله مبدأ رفض جميع المصادر بذريعة كونها أساطير دوّنت فيما بعد؛ لأنّ هذه المنهجية تتعارض مع ما يراه بعض الباحثين(١٦٦) الذين يطرحون إشكالاتٍ عليها، من قبيل قصور دلالة أهمّ مصادر السيرة على المطلوب وكون المعلومات المذكورة فيها انتقائية وغير قطعية، وما شاكل ذلك من مؤاخذاتٍ يذكرونها حول ما دوّنه الواقدي وابن سعد وابن هشام والطبري. فمصادر السيرة هذه قد دوّنت على أساس مصادر خاصّة تتضمّن كمّاً هائلاً من الأحاديث حول السيرة النبوية ويعود تأريخها إلى القرن الثالث الهجري، كما أنّ المعلومات الموجودة في المصادر التي ألّفت بعد ذلك التأريخ هي الأخرى لم تدوّن حسب منهجٍ منظّمٍ ولم تقارن مضامينها مع المعلومات السابقة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ البروفسور ماديلونغ وإن أثبت كون الخلافة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله حقّاً للإمام عليّ عليه السلام ورغم أنّه ذكر أدلّةً عديدةً على ذلك، لكنّه لم يتقيّد بمحور البحث - أي موضوع الخلافة - في كتابه ولم يطرح جميع القضايا المتعلّقة بها بشكلٍ شاملٍ لدرجة أنّه لم يتطرّق إلى قضية تنصيب الإمام من وجهة نظر الشيعة، وبالتالي نلاحظ أنّ واقعة الغدير أصبحت مهمّشةً تقريباً وكأنّها موضوعٌ ثانويٌّ لا أهمية له. ومقدّمة الكتاب فهي الأخرى تتضمّن تفاصيل واسعة حول قضية الخلافة وما أراده رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكن رغم كلّ التفاصيل المذكورة نلاحظ أنّه لم يشر إلى غدير خُم. ومن المواضيع التي تناولها في المقدّمة، مسألة خلافة الأنبياء السابقين وكذلك طرح سؤالاً دون أن يجيب عليه، وهو: لماذا قصّر النبيّ صلى الله عليه وآله في وضع برنامجٍ مناسبٍ لتعيين من يخلفه بعد وفاته؟[١٦٧] وضمن نقله لبعض الروايات والأخبار عن عائشة وابن عباس في هذه المقدّمة، قال: «منذ أن تولّى الإمام عليّ خلافة النبيّ فإنّ شيعة الكوفة يعتقدون بأنّه جعله وصياً له»[١٦٨]. ودون أن يذكر واقعة غدير خُم، قال أيضاً في هذه المقدّمة: «أرسل محمّد علياً إلى اليمن كتائبٍ عنه في السنة العاشرة للهجرة، ولكنّ بعض تصرّفاته أثارت حفيظة عددٍ ممّن كانوا معه فشكوه إلى النبيّ. قبل وفاة محمّدٍ بثلاثة أشهرٍ ارتأى أن يدافع عن ابن عمّه في خطابٍ له بين جمعٍ عظيمٍ من الناس، ولكنّ الوقت لم يكن مناسباً آنذاك لتنصيب عليٍّ خليفةً له ويحتمل أنّه كان يرجو أن يعمّر بما فيه الكفاية حتّى يتمكّن فيما بعد من تنصيب أحد حفيديه؛ لذلك أخّر الإعلان عن خليفته»[١٦٩].

ومن الجدير بالذكر أنّ كتاب البروفسور ماديلونغ رغم اشتماله على تفاصيل ومباحث واسعة إلا أنّه أشار فقط إلى بيعة المسلمين للإمام عليّ عليه السلام مرّةً أخرى عندما تصدّى لتمرّد الخوارج في حرب النهروان التي يرجع تأريخها إلى أواخر أيام خلافته، لكنّه تجاهل جميع المسائل المتعلّقة بتنصيبه خليفةً للمسلمين،[١٧٠] في حين أنّه ذكر واقعة الغدير في مكانها غير المناسب من حيث منهجية البحث وأقحمها في موضوعٍ هامشيٍّ رغم أنّها أجلى دليلٍ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام برأي الشيعة.

■ القيمة المعرفية لمصادر السيرة من وجهة نظر الباحثين الغربيين وأسلوب البحث الذي اعتمدوه:

لا يجد أيّ باحثٍ سبيلاً لدراسة رسالة النبيّ الأكرم ﷺ وتأريخ صدر الإسلام إلا في رحاب مصادر السيرة المعتبرة، ولكن هناك مؤاخذاتٌ تطرح حول هذه المصادر وبما فيها اختلافها من حيث طرحها للحقائق بدقّةٍ وحياديةٍ وكذلك انتقاء مؤلّفيها للمعلومات بما يتناسب مع مشاربهم ومعتقداتهم. على سبيل المثال فإنّ الباحثة لورا فيشيا فاغليري[١٧١] في مدخل عبارة (غدير خُم)[١٧٢] في الطبعة الثانية لموسوعة الإسلام، دوّنت حول مصادر السيرة ما يلي: «الكثير من المصادر التي اعتمدنا عليها لدراسة حياة النبيّ، كمؤلّفات ابن هشام والطبري وابن سعد، التزمت جانب الصمت حيال توقّف النبيّ في غدير خُم وحتّى بعض المصادر التي ذكرت هذا الأمر نجد أنّها لم تنقل شيئاً عن خطبة النبيّ في ذلك اليوم، ومن الواضح أنّ أصحاب هذه الكتب كانوا يخشون من أنّ نقل خطبة النبيّ يفسح المجال لمتكلّمي الشيعة بأن يدعموا آراءهم حول حقّ عليٍّ بالخلافة وبالتالي تقوى استدلالاتهم في نقاشاتهم مع أهل السنّة. ونتيجة الكلام أنّ المفكّرين الغربيين الذين اعتمدوا على هذه المصادر لدراسة حياة النبيّ محمّد لم يتطرّقوا في مدوّناتهم إلى ما حدث في غدير خُم بشكلٍ متّسقٍ»[١٧٣] وأمّا السيدة ماريا ماسي دقاق[١٧٤] فقد تحدّثت عن حديث الغدير في مصادر السيرة النبوية قائلةً: «عندما ندقّق في أهمّ مصادر السيرة والتأريخ لأهل السنّة مثل سيرة ابن هشام ـ التي تعدّ أثراً منقّحاً لسيرة ابن إسحاق ـ أو تأريخ الطبري أو طبقات ابن سعد، فلا عجب في خلوّ غالبيتها من حديث الغدير. ومهما يكن الأمر، فلو تتبّعنا الموضوع نجد أنّ هذا الحديث موجودٌ في سائر مصادر أهل السنّة المعتبرة التي تناظر هذه المصادر، فعلى سبيل المثال نقل مؤرّخ القرن الثالث الهجري البلاذري صاحب كتاب (أنساب الأشراف) هذا الحديث بالكامل وذكر بعض روايات خطبة الرسول في يوم الغدير، وكذلك فإنّ محدّث أهل السنّة ابن حنبل قام بتغطية واقعة الغدير في

مسنده بشموليةٍ أكثر من غيره، ومن ثمّ تلاهما مؤرّخون آخرون في ذلك كابن عساكر في (تأريخ مدينة دمشق) وابن كثير في (البداية والنهاية)، وهؤلاء المحدّثون والمؤرّخون هم من المتعصّبين لمذهب أهل السنّة. والملفت للنظر أنّ الكتابين الأخيرين يتضمّنان تفاصيل وشروح موسّعة لمختلف الآراء حول حديث الغدير كما نجد فيهما العديد من طرق هذا الحديث، وهذا ينطبق مع الكثير من مدوّنات الشيعة حتّى العهود المتأخّرة»(١٧٥).

وقد ذكرت السيّدة دقّاق كلاماً للباحث جاكوب لانسر(١٧٦) في كتاب (نشأة حكومة العباسيين)(١٧٧) أكّد فيه على عدم وجود معلوماتٍ كافيةٍ في مصادر السيرة حول موضوع الغدير، وذلك لأنّ الكثير من محدّثي أهل السنة ومؤرّخيهم، كالطبري وابن سعد والمسعودي واليعقوبي، إمّا أنّهم لم يتطرّقوا إلى حديث الغدير أو أنّهم قصّروا في ذكر تفاصيله لأنّهم كانوا يدوّنون مصادرهم تحت رعاية بني العباس ويعملون وفق مرامهم، لذا يمكن القول إنّ اختلاف النزعات من حيث الولاء لمذهب أهل السنة أو التشيّع كان سبباً لذلك، لكن يحتمل أن تكون الضغوط السياسية التي فرضت عليهم لادّعاء حقّانية بني العباس بالخلافة قد ألقت بظلالها على هذا التوجّه في تعاطي أحداث تلك الواقعة، لأنّ حديث الغدير يثبت أحقّية الإمام عليٍّ عليه السلام بالخلافة دون سواه، أي أنّه لا يثبت هذا الحقّ لجميع بني هاشم.

فالمؤرّخون الأوائل في عهد بني العباس نقلوا أنّ بني العباس بذلوا جهوداً حثيثةً لإثبات أحقّيتهم بالخلافة قبل أن يروّجوا لأحقّية منافسيهم العلويين بها، وهذه المساعي قد تزامنت مع تدوين أقدم مصادر التأريخ والحديث، لذلك كان لها تأثيرٌ جذريٌّ على تدوين التأريخ الإسلامي(١٧٨).

وفضلاً عن المؤاخذات الموجودة حول مصادر السيرة، فإنّ منهج البحث في الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون اعتماداً على هذه المصادر هي الأخرى

جديرةٌ بالتأمّل، فالباحث هارالد موتزكي(١٧٩) وصف منهج البحث الذي يتّبعه الغربيون حول سيرة النبيّ ﷺ في كتابه (سيرة النبيّ محمّد، مشكلة المصادر)(١٨٠) كما يلي: «ليست هناك دراساتٌ منهجيةٌ ونقديةٌ وافيةٌ حول مصادر سيرة النبيّ محمّد، فكتّاب السيَر دوّنوا في مؤلّفاتهم معلوماتٍ اقتبسوها من المصادر التي تعجبهم فحسب؛ لذا من الضروري إجراء دراساتٍ نقديةٍ حول ما تضمّنته كتب السيرة من أحاديث وأخبار بصفتها مصادر تأريخية، ولا بدّ لهذه الدراسة أن تكون تطبيقيةً كي يقارن الباحث فيها كلّ ما تصمّنته من أخبارٍ ويحدّد تأريخها»(١٨١). ويضيف قائلاً: «لحدّ الآن لم تجر سوى بحوثٍ مقتضبةٍ للغاية حول تعيين مدى إمكانية الاعتماد على أحاديث السيرة النبوية، ويمكن القول إنّه لا يوجد معيارٌ لتقييم النصوص الحديثية، وأمّا منهج دراسة الوثائق فقد شهد تطوّراً في العصر الراهن ولم يتطرّق الباحثون على أساسه إلى تقييم المعلومات المتوفّرة حول السيرة إلا بندرةٍ»(١٨٢).

وحسب رأي هذا الباحث الغربي فإنّ كتب السيرة النبوية التي دوّنت حتّى اليوم قد اعتمدت على مصادر محدودة، ويمكن تقييدها في الحقيقة بسلسلةٍ واسعةٍ من الأحاديث التي يرجع تأريخ رواياتها إلى القرن الثالث الهجري كما فعل الواقدي وابن سعد وابن هشام والطبري. وأكّد أيضاً على أنّ المعلومات الموجودة في المصادر التي دوّنت في القرن الثالث الهجري لم تكن على المحكّ ولم يتناولها الباحثون بالتحليل والمقارنة مع المعلومات السالفة وفق منهج بحثٍ معتبرٍ(١٨٣).

■ شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل:

تقول الباحثة ماريا ماسي دقاق حول ذياع صيت حديث الغدير بين المسلمين في العصر الإسلامي الأوّل: «إنّ المراجع التأريخية والأحاديث التفسيرية قد أشارت إلى حديث غدير خُم الذي كان شهيراً على نطاقٍ واسعٍ في العصور الإسلامية الأولى

وكان منتشراً في كلّ بقعةٍ من بلاد المسلمين، لذلك هناك دليلٌ معتبرٌ وصحيحٌ يثبت وجود ارتباطٍ وثيقٍ وفريدٍ من نوعه بين مفهوم الولاية وشخصية عليّ بن أبي طالب... والواقع أنّ الذهن الإسلامي الواعي كان يدرك هذه الحقيقة منذ الأيام الأولى للإسلام»(١٨٤).

ونلاحظ في الفصل أيضاً من هذا الكتاب أنّ مقصود الباحثة من شهرة حديث الغدير وانتشاره هو شهرته بين فئةٍ معيّنةٍ في المجتمع الإسلامي الأوّل، لأنّها بعد أن نقلت بعض الأخبار من المصادر التي ذكرت ما جرى في يوم الغدير، أكّدت على أنّ إحدى النقاط المشتركة بين هذه الأخبار هي القبول بصحّة حديث الغدير من قبل المسلمين الأوائل الذين كانوا مقيمين في المدينة، لذلك استنتجت أنّ هذا الأمر يثبت عدم شهرته على نطاقٍ واسعٍ بين عامّة الناس واقتصاره على مؤلّفي هذه المصادر حتّى اندلاع أوّل حربٍ داخليةٍ(١٨٥) أو أنّه لم يروّج بين عامّة المسلمين(١٨٦).

وترى الباحثة أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يستند إلى ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في غدير خُم كلّما أراد أن يدافع عن حقّه، وقد كان يوجّه خطابه آنذاك إلى مسلمي المدينة سواء في خطبه التي ألقاها بين كبار المهاجرين من أصحاب الشورى أم في كلامه الذي وجّهه بالتحديد إلى طلحة بن عبيد الله الذي انتفض ضدّه. وأكّدت على أنّ الآخرين عندما يؤيّدون صحّة حديث الغدير دفاعاً عن حقّ الإمام عليّ عليه السلام فما يرجى من الصحابة المقيمين في المدينة هو علمهم به، لذلك كان يجدر بهم إخبار كلّ من كان لا يعلم به، سواءٌ في ذلك الموالين للإمام من أمثال أبي أيّوب الأنصاري أم غير الموالين له كسعد بن أبي وقّاص. ونوّهت على أنّ الاعتقاد بكون أهل المدينة فقط أو بعض النخبة منهم كانوا على علمٍ بحديث الغدير، ينسجم مع الظروف الزمانية التي حفّت بخطبة رسول الله صلى الله عليه وآله ويتناسب مع مضمونها، لأنّ جميع الأخبار في هذا الصدد تدلّ على أنّه ألقاها في طريق العودة من مكّة إلى المدينة بعد حجّة الوداع، وقالت: «هذا يعني أنّ المسلمين

المقيمين في مكّة والكثير من مسلمي القبائل الذين كانوا يقطنون خارج المدينة لم يكونوا حاضرين في ذلك اليوم ليشهدوا الإعلان الرسمي لخلافة الإمام عليّ عليه السلام، لذلك فإنّ معاوية بن أبي سفيان الذي كان من أهل مكّة ادّعى عدم علمه بذلك»(١٨٧).

وأكّدت السيّدة دقّاق على أنّ الكثير من المصادر الإسلامية التي دوّنت في العصور الإسلامية الأولى تتضمّن أخباراً صريحةً وإشاراتٍ إلى ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في هذه المناسبة رغم عدم اشتمالها على خبرٍ يتناول ما حدث في الغدير بشكلٍ شاملٍ ومن جميع جوانبه، لذلك نلاحظ أنّ المصادر الروائية والتأريخية التي دوّنت فيها بعد تتضمّن في طيّاتها أخباراً متفرّقةً حول هذه الواقعة حتّى وإن لم يخصّص لها بابٌ بالتحديد.

ذكرت هذه الباحثة الغربية الأمثلة التالية من المصادر التي اعتمدت عليها في استنتاج آرائها(١٨٨):

١) خبر أبي الطفيل عامر بن واثلة حول استدلال الإمام عليّ عليه السلام في حقّه بالخلافة وعدم استحقاق سائر أعضاء الشورى الذين عيّنهم عمر بن الخطاب لينتخبوا من بينهم خليفةً بعد موته، حيث حاججهم صلوات الله عليه قائلاً: «**نشدتُكم بالله، هل فيكم أحدٌ قال له رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) كما قال لي: إنّ الله أمرني بولاية عليٍّ، فولايته ولايتي، وولايتي ولاية ربّي، عهدٌ عهده إليَّ ربّي، وأمرني أن أُبلِّغكموه، فهل سمعتم؟**» قالوا: نعم قد سمعناه، ثمّ قال: «**نشدتكم بالله، هل فيكم أحدٌ قال له رسول الله** صلى الله عليه وآله: **أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي؟**»، قالوا: اللّهم لا(١٨٩).

٢) ما جرى في يوم (الرحبة) وذلك عندما اجتمع الكثير من المسلمين إبّان خلافة الإمام عليّ عليه السلام في الرحبة. ففي ذلك اليوم طلب الإمام ممّن كان حاضراً في يوم الغدير وسمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» أن يشهد بذلك(١٩٠).



٣) موقف أبي أيّوب الأنصاري وبعض الصحابة من الأنصار في يوم (الرحبة) عندما خاطبوا الإمام عليّ عليه السلام واصفين إيّاه بـأنّه مولاهم ودهشته من ذلك، حيث سألهم كيف يكون مولاهم وهم عربٌ أحرارٌ؟! لكنّهم استشهدوا بحديث الغدير كشاهدٍ على استخدام هذه الكلمة بحقّه، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»(١٩١).

٤) كلام سعد بن أبي وقّاص (١٩٢) مع معاوية بن أبي سفيان الذي استولى على الخلافة بعد شهادة الإمام عليّ عليه السلام ، حيث أنّبه واعتبره ليس أهلاً للخلافة فقال له: «قاتلت علياً وقد علمت أنّه أحقّ بالأمر منك»، فقال معاوية: «ولِـمَ ذاك؟» فأجابه سعد: «لأنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) يقول: (**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**)، ولفضله في نفسه وسابقته»، فقال معاوية: «فما كنتَ قطُّ أصغر في عيني منك الآن»، أجابه سعد: «ولِـمَ؟» قال: «لتركك نصرته وقعودك عنه، وقد علمت هذا من أمره»(١٩٣).

٥) الحوار الذي دار بين الإمام عليّ عليه السلام وطلحة بن عبيد الله قبيل اندلاع حرب الجمل، حيث استشهد الإمام بقول رسول الله صلى الله عليه وآله : «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» وحذّر طلحة من العاقبة السيّئة إثر نكثه العهد ونقضه البيعة بقيامه على الخليفة الشرعي(١٩٤).

رغم أنّ السيّدة دقاق دعمت استنتاجاتها بشواهد عديدة، لكنّها تجاهلت بعض الاشكالات التي ترد على هذه الاستنتاجات، على سبيل المثال كلّما تتطرّق إلى دفاع أمير المؤمنين عليه السلام عن حقّه في الخلافة فهي تذكر أنّه استدلّ بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير وتؤكّد على أنّ مخاطبيه في ذلك اليوم كانوا من أهل المدينة معتمدةً على حدثين تأريخيين، أحدهما احتجاجه على أعضاء الشورى التي عيّنها عمر والذين يعتبرون من رموز المهاجرين، والآخر احتجاجه على طلحة بن عبيد الله الذي كان من أهل المدينة وشارك في حرب الجمل إلى جانب عائشة.

ومن المؤاخذات الأخرى التي تطرح على استنتاجاتها هو أنّها تؤيّد صحّة ادّعاء معاوية بن أبي سفيان في عدم علمه بحديث الغدير، ولكن جميع الشواهد التي ذكرتها على هذا الصعيد لا يمكن أن تكون مستنداً يثبت جهل معاوية بهذا الأمر الذي كان شائعاً على نطاقٍ واسعٍ آنذاك. وأمّا بالنسبة إلى الشورى التي عيّنها الخليفة الثاني فإنّ أعضاءها مكثوا في مكانٍ واحدٍ مدّة ثلاثة أيّامٍ كي يعيّنوا أحدهم خليفةً، وبالطبع فإنّ الحاضرين في هذه الشورى فقط كانوا منافسين للإمام عليّ عليه السلام على منصب الخلافة، لذا فإنّها لم تكن أمام الملأ العام حتّى نعتبر مخاطبيها آنذاك جميع المسلمين، كما أنّها تشكّلت في المدينة ومن الطبيعي أنّ أهل المدينة هم مخاطبو الإمام عليّ عليه السلام حينها.

ومن أعضائها طلحة والزبير اللذان كانا من رؤوس الخارجين على الإمام عليّ عليه السلام أيام خلافته في حرب الجمل بعد أن حرّضا عائشة على المشاركة في هذه الحركة المتمرّدة على القانون، ومن البديهي أنّ الأوضاع كانت تقتضي بأن يتمّ الإمام عليّ عليه السلام الحجّة على رموز هذه الفتنة لصيانة المجتمع الإسلامي من شرّهم ومكائدهم، وقد كانت حجّته بالغةً لدرجة أنّ الزبير الذي يعدّ المحرّك الأساسي لهذه الفتنة، انسحب من الحرب بعد أن وبّخه الإمام، إلا أنّ طلحة مع اعترافه بحقّ الإمام بالخلافة وإذعانه بصحّة ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير لكنّه أصرّ على مواصلة القتال طمعاً بحطام الدنيا[١٩٥].

ويمكن نقض استدلال هذه الباحثة في أنّ معاوية بن أبي سفيان لم يكن على علمٍ بحديث غدير خُم في النقاط التالية:

١) لا يختلف اثنان في أنّ معاوية كان من ألدّ الخصام للإمام عليّ عليه السلام ، لذا فإنّ عدم اعترافه بصحّة حديث الغدير هو أمرٌ متوقّعٌ لكونه لم يتوانى عن أيّة ذريعةٍ لبلوغ مآربه الشيطانية.

٢) المؤرّخون والمحدّثون من أهلّ السنّة أشاروا إلى أنّ الطليقين معاوية

وأباسفيان بعد أن تظاهرا باعتناق الإسلام في أحداث فتح مكّة، شاركا في غزوتي حنين والطائف مع رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أنّهم اعتبروا معاوية كاتباً للوحي(١٩٦)؛ لذلك لو استندنا إلى ما نقله هؤلاء في هذا الصدد ينبغي لنا أيضاً الاستناد إلى أقوالهم الأخرى، إذ إنّهم نقلوا أنّ معاوية كان بعيداً عن رسول الله صلى الله عليه وآله في آخر أيام حياته ولم يكن يعلم بما يحدث آنذاك؛ ناهيك عن أنّ جهل شخصٍ مثل معاوية بواقعة الغدير المصيرية يعدّ أمراً مستحيلاً تقريباً لأنّ الحقيقة الدامغة التي لا مناصّ منها هي أنّ زعماء النفاق والمعارضة لدين الله من أمثال معاوية وأبي سفيان كانوا حريصين على متابعة جميع أخبار النبيّ صلى الله عليه وآله ومعرفة كلّ ما يقوله لكي يحوكوا مؤامراتهم ضدّه بنجاحٍ. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كانت له صلة قرابة معهما لأنّ زوجته أمّ حبيبة هي بنت أبي سفيان.

٣) هناك ملاحظة هامّة جدّاً تجدر الإشارة إليها هنا، وهي أنّ واقعة الغدير قد اكتنفتها ظروفٌ خاصّةٌ جعلتها تنتشر كخبرٍ هامٍّ في جميع بقاع العالم الإسلامي.

غدير خُم يقع في الطريق الواقع بين مكّة والمدينة على مسافة ثلاثة أميالٍ من الجحفة التي هي مفرق طرقٍ يفترق فيه مسير القوافل المتجّهة نحو المدينة ومصر والعراق،(١٩٧) لذا فإنّ حجّاج بيت الله الحرام العائدون إلى ديارهم بعد حجّة الوداع لم يكونوا قد افترقوا في غدير خُم لأنّهم لم يصلوا إلى الجحفة بعد، وهذا يعني بكلّ تأكيدٍ أنّ الذين استمعوا إلى خطبة رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير لم يكونوا من أهل المدينة فحسب. فضلاً عن ذلك، ليس هناك أيّ دليلٍ قطعيٍّ يثبت عدم حضور أشخاصٍ من أهل مكّة في هذا الحدث المصيري بصفتهم ممثّلين عن قومهم. أمّا السيّدة ماريا ماسي دقاق فقد أكّدت على أنّ الظروف التي اكتنفت واقعة الغدير تقتضي انتشار خطبة رسول الله صلى الله عليه وآله في كلّ مكانٍ، وقالت: «من المحتمل أنّ المسلمين المقيمين في مكّة والكثير من مسلمي القبائل الذين كانوا يقطنون خارج المدينة لم يكونوا حاضرين في ذلك اليوم ليشهدوا الإعلان الرسمي لخلافة الإمام عليّ، لكنّنا لو تتبّعنا ما حدث في

ذلك اليوم ولاحظنا الطريقة التي ألقيت الخطبة فيها والظروف التي اكتنفتها والتمهيدات التي اتّخذت لها في حضور كبار الصحابة الذين بايعوا الإمام عليّ بإمرة المؤمنين، سوف يثبت لنا بشكلٍ لا يشوبه أدنى شكٍّ بأنّ خبراً بهذه الأهمية قد انتشر بسرعةٍ في كلّ مكانٍ وأنّ المسلمين قد تناقلوه بينهم أينما حلّوا ونزلوا».

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة الأميني رحمه الله صاحب كتاب (الغدير في الكتاب والسنّة والادب) ذكر أسماء ١١٠ صحابي رووا هذه الواقعة التأريخية الهامّة وذكر أسماءهم والطرق التي روي منها الحديث، حيث قال: «هؤلاء مائة وعشرة من أعاظم الصحابة الذين وجدنا روايتهم لحديث الغدير، ولعلّ فيما ذهب علينا أكثر من ذلك بكثيرٍ، وطبع الحال يستدعي أن تكون رواة الحديث أضعاف المذكورين لأنّ السامعين الوعاة له كانوا مائة ألفٍ أو يزيدون، وبقضاء الطبيعة إنّهم حدّثوا به عند مرتجعهم إلى أوطانهم شأن كلّ مسافرٍ ينبئ عن الأحداث الغريبة التي شاهدها في سفره. نعم، فعلوا ذلك إلا أشذاذٌ منهم صدّتهم الضغائن عن نقله، والمحدّثون منهم وهم الأكثرون فمنهم هؤلاء المذكورون، ومنهم من طوت حديثه أجواز الفلى بموت السامعين في البراري والفلوات قبل أن ينهوه إلى غيرهم، ومنهم من أرهبته الظروف والأحوال عن الإشادة بذلك الذكر الكريم وقد مرّ تلويحٌ إلى ذلك في رواية زيد بن أرقم، وجملة من الحضور كانوا من أعراب البوادي لم يتلق منهم حديثٌ ولا انتهى إليهم الإسناد؛ ومع ذلك كلّه ففي من ذكرناه غنىً لإثبات التواتر»(١٩٨).

وأمّا بالنسبة إلى رواية عامر بن واثلة التي تضمّنت احتجاجاً للإمام عليّ عليه السلام بحديث الغدير على أصحاب الشورى، فقد شكّكت السيدة دقاق في صحّتها لأنّ الراوي من الموالين للإمام. ومن البديهي أنّ هذه المؤاخذة على الرواية لا مورد لها لأنّ الأخبار التأريخية بشكلٍ عامٍّ هي أخبار آحادٍ، والأمر الهامّ على هذا الصعيد هو وجود قرائن تفيد الاطمئنان بصحّة هذه الأخبار ولا يوجد ما يناقضها؛ وإحدى القرائن الواضحة التي تؤيّد صحّة ما رواه عامر بن واثلة هي أنّ الإمام في هكذا ظروف كان

ملزماً بإتمام الحجّة على من هو ليس بأهلٍ للخلافة، وذلك بالطبع إنّما يكون بالتذكير بأوامر رسول الله صلى الله عليه وآله التي ألزم المسلمين باتّباعها، ومنها ما قاله في يوم الغدير. وبكلّ تأكيدٍ فإنّ هذه الحقائق والأخبار لا تنسجم مع مشارب وتوجّهات الفئة الحاكمة آنذاك، لذلك لا يتمّ تناقلها إلا عن طريق الموالين للإمام عليّ عليه السلام فحسب، لأنّ مؤيّدي النظام الحاكم وغيرهم من الجبناء كانت لهم دواعيهم الخاصّة التي جعلتهم ينكرونها أو يعتّمون عليها، بل ويقبلونها في بعض الأحيان؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّها قد همّشت بمرور الزمان ومن ثمّ تلاشى الكثير منها بالتدريج.

ومن الجدير بالذكر أنّ السيّدة دقاق التي شكّكت في هذه الرواية، قالت: « تذكير الإمام عليّ الناس بخطبة غدير خُم دون أن يذكر تفاصيل أخرى -كما تتناقلت مصادر الفريقين شيعةً وسنّةً - دليلٌ على قبول هذه الخطبة بصفتها فضيلة معنوية له، وهذا ما كان مشهوراً على نطاقٍ واسعٍ بين مختلف مؤلّفي المصادر الإسلامية في العصور الأولى»(١٩٩).

■ مستوى تغطية مصادر التأريخ والحديث لحديث الغدير:

أحد الأبحاث النظرية التي تطرح حول حديث غدير خُم هو موضوع سعة نطاق انتشاره في عهد حكومات بني أمية وتأثّره بالظروف التي كانت سائدةً آنذاك والسكوت عنه بشكلٍ مؤقّتٍ بعد ظهور فرق وفئات سياسية - دينية إبّان حكومات بني العباس.

السيّدة ماريا ماسي دقاق بدورها تناولت هذا الموضوع في الفصل الثاني من كتابها الذي أشرنا إليه وذكرت العديد من الشواهد لبيان ما اكتنف جوانب واقعة الغدير في تلك الآونة، ومن الجدير بالذكر أنّ بعض مصادر أهلّ السنّة لم تذكر حديث الغدير وبما فيها سيرة ابن هشام التي تعدّ تنقيحاً لسيرة ابن إسحاق وكذلك تأريخ

الطبري وطبقات ابن سعد، بينما هناك مصادر أخرى تضمّنت حديث الغدير مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري الذي يرجع تأريخه إلى القرن الثالث الهجري، كما هناك مصادر فيها تفاصيل واسعة حول واقعة الغدير كمسند أحمد بن حنبل وكتب التأريخ التي أُلّفت بعده كتأريخ مدينة دمشق لابن عساكر والبداية والنهاية لابن كثير. وتجدر الإشارة إلى أنّ جميع هذه المصادر دوّنت وفق مشارب مذهب أهل السنّة فحسب(٢٠٠).

وتقول دقاق إنّ مصادر ومؤلّفات الشيعة التي يرجع تأريخها إلى العصر الأموي قد ذكرت أحداث الغدير، كالهاشميات وأشعار الكميت بن زيد الأسدي وكتاب سُليم بن قيس المثير للجدل، كما أنّ الغالبية العظمى من مصادر الحديث الشيعية التي دوّنت في أواخر القرن الثالث الهجري قد تضمّنت حديث الغدير، من قبيل أصول الكافي للعلامة الكليني؛ ولكنّها لم تخصّص أبواباً ومباحث مستقلّة للغدير، بل ذكرته لإثبات صحّة عقيدة الشيعة الإمامية حول النصّ على الخلافة. ولعلّ سبب هذا الأمر يرجع إلى أنّ الذين دوّنوا كتب الحديث فيما بعد كانوا يتصوّرون أنّ مخاطبيهم الشيعة لهم اطّلاعٌ واسعٌ حول ما جرى في واقعة الغدير ويعرفون جميع تفاصيل الخطبة التي أُلقيت فيه، لذلك لا نلاحظ إلا اليسير من المؤلّفات التي تمحورت حول هذا الموضوع في تلك الآونة. كما أنّ بعض المصادر التأريخية المعروفة التي لم يكن مؤلّفوها مناهضون للشيعة لم تغطِّ هذه الواقعة تغطيةً شاملةً، فعلى سبيل المثال لم يذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب شيئاً عنها واليعقوبي ذكر لمحةً موجزةً دون أن يذكر تفاصيل(٢٠١).

وترى هذه الباحثة أنّ ذكر حديث الغدير في بعض مصادر أهل السنّة وعدم ذكره في بعض مصادر الشيعة هو أمرٌ مثيرٌ للدهشة لكنّه لم يحدث عن طريق الصدفة، فحسب رأيها لو أنّنا راجعنا تأريخ جميع المصادر التي تضمّنت معلوماتٍ وأخباراً حول الغدير لوجدناها إمّا أن تكون قد دوّنت في العصر الأموي أو أنّها دوّنت بعد

ذلك، وفي كلا الحالتين فإنّها أعارت اهتماماً كبيراً بالأحاديث والأخبار التي كانت سائدةً في أوائل هذا العصر، لذلك حفظتها في طياتها[٢٠٢].

العلماء في أوائل العصر العباسي أكّدوا على أنّ بني العباس كانوا يروّجون بين الناس أنّهم أحقّ بالخلافة أكثر ممّا كان يروّج العلويون لأحقّيتهم بها، وهذه المساعي بالطبع قد تواكبت مع أحداثٍ حسّاسةٍ شهدها المجتمع الإسلامي آنذاك وبالتالي ألقت بظلالها على تدوين التأريخ والحديث فبقيت آثارها ملموسةً على عملية تدوين التأريخ الإسلامي.

إضافةً إلى ذلك فإنّ العباسيين وبعض متكلّمي الشيعة الإمامية في أوائل عهد بني العباس قد نأوا بأنفسهم عن الحركات الأصولية الشيعية التي ظهرات في رحاب الأجواء الطائفية التي شاعت في أواخر العصر الأموي. تقول السيّدة دقاق حول ذلك: «كما ذكرنا آنفاً فإنّ هذا الأمر يدل بشكلٍ قطعيٍّ على أنّ تأريخ حديث الغدير يضرب بجذوره في زمانٍ سبق العصر الأموي بكثيرٍ وقد حظي باهتمامٍ بالغٍ في الأجواء السياسية والطائفية التي سادت في أواخر هذا العصر، ولكنّه سرعان ما آل إلى الأفول بين الأوساط الفكرية في باكورة العصر العباسي، وكأنّما خفي حتّى على بني العباس الذين كانوا يزعمون أنّهم أكثر تعصّباً من العلويين في الدفاع عن حقوق جميع بني هاشم!»[٢٠٣].

ولكن استدلال الباحثة في هذا المضمار ليس تامّاً، إذ هناك مصادر مؤلّفة في العصر العباسي قد تطرّقت إلى ذكر أحداث الغدير، مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري ومسند أحمد بن حنبل. وتبرّر ذكر الحديث في هذين المصدرين بالقول: «لا شكّ في أنّ المؤرّخ السنّي البلاذري في كتابه (أنساب الأشراف) الذي صنّفه كمصدرٍ للأنساب قد انحاز إلى بني أمية نوعاً ما، حيث جمع الكثير من معلوماته عندما كان مقيماً في دمشق لمدّةٍ طويلةٍ، ويحتمل أنّه وجد هناك أحاديثاً كثيرةً يرجع تأريخها إلى

ما قبل العهد العباسي وبقيت مكتومةً في صدور رواة الشام فأضافها إلى كتابه ممّا زاد من أهميّته ليصبح أحد المصادر القيّمة من مصادر العصور الإسلامية الأولى. وتغطيته الملحوظة لواقعة الغدير مقارنةً مع المصادر التأريخية التي دوّنت قبله في عصر بني العباس والتي لم تتضمّن تفاصيل واسعة حول الأحداث التأريخية التي سبقت العهد الأموي، تدلّ على أنّه قد اقتبس أخبار الغدير من مصادر أقدم من المصارد التي ذكرناها.

أمّا ابن عساكر فهو المحقّق الدمشقي الآخر الذي دوّن أوسّع البحوث وأجزلها حول واقعة الغدير في مصادر أهل السنّة وقد اعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على ما رواه مؤرّخو الشام الذين كانت لديهم أخبارٌ يعود تأريخها إلى ما قبل العهد الأموي، كما أنّ مؤرّخ أهل السنّة المعروف ابن كثير هو الآخر قد تحدّث عن الغدير بالتفصيل معتمداً على ابن عساكر بشكلٍ أساسيٍّ»(٢٠٤).

كما أنّ السيّدة ماريا ماسي دقاق قد برّرت وجود حديث الغدير في مسند أحمد ابن حنبل الذي دوّن في العصر العباسي رغم أنّ مؤلّفه لم يكن مؤرّخاً ولم يكن متأثّراً بما روي في العهد الأموي، كما يلي: «هذه المسألة متأثّرةٌ بعوامل عديدة لها صلةٌ بالرؤى العقلية والكلامية التي كانت مطروحةً في العصرين الأموي والعباسي، فابن حنبل أوّلاً هو أحد المحدّثين المتعصّبين لأهل السنة وكان ينتمي إلى مدرسةٍ فكريةٍ ترتكز مبادؤها على المصادر الروائية ولا تعير أهميةً للتوجّه العقلي والكلامي، لذا فإنّ مسنده تضمّن مجموعةً من الأحاديث التي حصل عليها، وحينما كان يجد سلسلةً سنديةً صحيحةً أو مصدراً معتبراً لأحد الأحاديث فإنّه كان يضيفهما إلى كتابه مثلما فعل بالنسبة إلى حديث الغدير وبعض الأحاديث الأخرى التي تنصبّ لصالح العلويين. ثانياً إنّ أحمد بن حنبل قد وضع حجر الأساس للمصالحة السنّية، فالإمام عليّ آنذاك لم يكن مقبولاً لدى الأوساط غير الشيعية وكان يتعرّض للسبّ، لكنّ ابن حنبل جعله

من الخلفاء الراشدين إلى جانب أبي بكر وعمر وعثمان، وبالطبع فإنّ ذكره للعديد من الأحاديث التي تتضمّن فضيلةً لعليّ تدعم موقفه هذا.

فضلاً عن ذلك، فإنّ ابن حنبل كان معروفاً بمعارضة معظم الأطروحات العقلية والكلامية التي سادت في أوائل العهد العباسي معارضةً شديدةً لدرجة أنّه تعرّض للتعذيب وتحمّل معاناةً كبيرةً دفاعاً عن موقفه هذا. وعلى هذا الأساس يبدو أنّه لم يتأثّر بأفكار معاصريه ولم تفرض عليه آراء سياسية وكلامية من قبل حكومة بني العباس، في حين أنّ الكثير من أصحاب القلم البارزين الذين تجاهلوا حديث الغدير أو أولئك الذين لم يؤدّوا واجبهم في بيان تفاصيله، كالطبري وابن سعد والمسعودي واليعقوبي، يعتبرون ممثّلين رسميين لبني العباس في نقل الأخبار والأحاديث. إنّ التوجّهات الفكرية الشيعية والسنّية التي كانت سائدةً آنذاك قد تكون متأثّرةً بالضغوط الفكرية التي تفرض على العلماء الترويج لأحقية بني العباس، وحديث الغدير قد لا يفي بهذا الغرض لأنّه يدلّ فقط على أحقّية الإمام عليّ بالخلافة ولا يدلّ على أحقّية جميع بني هاشم بها»(٢٠٥).

يبدو أنّ السيّدة دقاق قد غفلت عن مسألتين في تحليلها هذا أو أنّها تركتهما دون جوابٍ، وهما:

أوّلاً: أشارت إلى عدم الاهتمام بحديث الغدير في العهد العباسي لكنّها لم تذكر سبب الاهتمام به في العهد الأموي! من المؤكّد أنّها تقصد من ذلك أواخر العهد الأموي لكنّها لم تشر إلى أنّ الاهتمام بحديث الغدير وانتشاره على نطاقٍ واسعٍ قد كان بطلبٍ من عمر بن عبد العزيز الذي ألغى منع تدوين الحديث بعد وفاة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو أنّه ناشئٌ من الأجواء السياسية المفتوحة في تلك الآونة إثر ضعف نظام بني أمية والحركات المناهضة لهم في مختلف البلاد الإسلامية.

ثانياً: ذكرت دور خلفاء بني العباس في تهميش حديث الغدير لكنّها تجاهلت

دور الخلفاء الأوائل الذين تصدّوا للخلافة قبل العهد الأموي وكذلك دور خلفاء بني أمية الأوائل. وبالطبع فإنّ إحدى النقاط الهامّة التي لا يمكن التغاضي عنها هي أنّ الأجواء السياسية التي أصبحت أكثر انفتاحاً بعد ضعف الحكم الأموي في أيامه الأخيرة وانطلاق بعض الحركات الشيعية حينذاك، هما أمران جديدان على الساحة ولم يشهدهما المجتمع الإسلامي إبّان عهد الخلفاء الأوائل، لذلك فإنّ بيان فضائل أهل البيت عليهم السلام وبعض القضايا الهامّة من قبيل واقعة الغدير قد كان أمراً في غاية الصعوبة إثر الضغوط التي مارستها أنظمة الحكم.

لا ريب في أنّ النزاعات التي حدثت على الخلافة والصراعات السياسية ونجاح الخلفاء في قمع مناهضيهم، سواءٌ في المجتمع الإسلامي أو في أيّ مجتمعٍ آخر، هي أمورٌ ينجم عنها منع تدوين أو نشر أيّة حقيقةٍ أو خبرٍ يتعارض مع مصالح الطبقة الحاكمة، وعلى هذا الأساس فإنّ الحقائق والأخبار إمّا أن تنكر من أساسها وإمّا أن يتمّ التعتيم عليها أو أنّها تُقلب رأساً على عقبٍ بواسطة أصحاب المصالح والجبناء الذين لا يجد الإيمان مكاناً في نفوسهم، أو أنّها تبقى مهمّشةً إلى أن تتلاشى بالتدريج. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الأخبار التي تخدم مصالح النظام الحاكم أو تلك التي لا تتعارض مع هذه المصالح، تجمع في مصادر ويتمّ الترويج لها دون مضايقاتٍ تذكر.

وبطبيعة الحال فإنّ نطاق التعتيم على الحقائق التي تتعارض مع مصالح النظام الحاكم والحيلولة دون نشر الأخبار التي تتضمّن كلّ ما يمتّ بصلةٍ لهذه الحقائق، يشمل جميع التفاصيل العامّة والجزئية دون استثناءٍ، ناهيك عن أنّه يشمل حتّى المسائل الأساسية التي لا يمكن التغاضي عنها، لذلك نلاحظ في هذه الحالة أنّه يتمّ نشر جانبٍ يسيرٍ من تلك المسائل الأساسية في بطون الكتب على شكل خبرٍ هامشيٍّ أو حديثٍ مقتضبٍ دون التأكيد على المضمون وإن كان هامّاً للغاية.



يشار إلى أنّ البحث الذي تطرّقت إليه السيّدة لورا فيشيا فاغليري في مدخل

عبارة (غدير خُم) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام، يشابه ما ذكرناه نوعاً ما، حيث قالت: «معظم المؤلّفات التي نعتمد عليها كمصادر لحياة النبيّ، كسيرة ابن هشام وتأريخ الطبري وطبقات ابن سعد... قد تجاهل بعضها توقّف النبيّ في غدير خُم والبعض الآخر أشار إليه لكن دون ذكر ما قاله في خطبته الشهيرة، وذلك لأنّ مؤلّفي هذه المصادر كانوا يخشون من أن يستغلّ متكلّموا الشيعة هذا الكلام لإثبات صحّة استدلالهم في أحقّية الإمام عليّ بالخلافة، كما أنّ أصحاب هذه المصادر كانوا يخشون من سطوة السنّة الذين كانوا على رأس السلطة. وهذا التوجّه في نقل الأخبار أثّر بالتالي على كتّاب السيرة الغربيين لكونهم اعتمدوا على تلك المصادر في دراسة سيرة النبيّ ممّا جعلهم يغضّون النظر عمّا حدث في يوم الغدير.

وعلى أيّ حالٍ، فما لا يمكن إنكاره بوجهٍ هو أنّ النبيّ قد ألقى خطبةً في غدير خُم ومن المتيقن أنّه قال: (**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**) لأنّ خبر هذه الواقعة قد نقل بشكلٍ مقتضبٍ أو مبسوطٍ ليس فقط بواسطة مؤرّخين من أمثال اليعقوبي الذي كان يؤيّد العلويين، بل نجده في سلسلةٍ من الروايات التي تعدّ معياراً أساسياً، ولا سيّما تلك التي رويت في مسند أحمد بن حنبل، حيث نُقل هذا الحديث بطرقٍ وأسانيد عديدةٍ لدرجةٍ لا يمكن معها التشكيك في صحّته مطلقاً»[٢٠٦].



■ **تفسير الشيعة والسنّة لحديث الغدير:**

يبدو أنّ النتائج التي توصّل إليها الكثير من الباحثين الغربيين فيما يتعلّق بمسألة تنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين في واقعة الغدير كانت متأثّرةً بتفسير أهل السنّة لحديث الغدير حيث أنكروا دلالته على هذا التنصيب. فالكثير من الباحثين الغربيين ذكروا ما حدث يوم غدير خُم، لكنّهم لم يتّخذوا جانباً محايداً متأثّرين بآراء أهل السنّة، لكنّ بعضهم لم ينحازوا إلى طرفٍ معيّنٍ والتزموا جانب الحياد، من أمثال

ساندرز وفاغليري ولالاني.

على سبيل المثال فإنّ الباحثة باولا ساندرز[٢٠٧] وصفت موقف أهل السنّة بالنسبة إلى غدير خُم كما يلي: «معظم الكتّاب الذين يعتمد عليهم أهل السنّة تجاهلوا واقعة غدير خُم وتجاهلوا ما حدث فيها، وأمّا الذين أقرّوا بها فقد نقلوها كحدثٍ تأريخيٍّ إلا أنّهم بطبيعة الحال لم يقبلوا بتفسير الشيعة لها»[٢٠٨]. كما أنّ الباحثة لورا فيشيا فاغليري هي الأخرى اتّخذت موقفاً محايداً أيضاً عندما دوّنت مدخل عبارة (غدير خُم) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام، حيث وصفت تفسير أهل السنّة لواقعة الغدير كالتالي: «أهل السنّة لا ينكرون واقعة الغدير ويقبلون ما قاله محمّد فيها، إلا أنّهم يرون أنّه طلب ممّن كان حاضراً في ذلك اليوم أن يكنّوا غاية المحبّة والاحترام لابن عمّه وصهره عليّ، فابن كثير الدمشقي ربط هذه الواقعة بحدثٍ فرعيٍّ وقع في اليمن، وذلك عندما رجع عليٌّ إلى مكّة والتقى بالنبيّ في حجّة الوداع بعد أن كان في اليمن على رأس عددٍ من المسلمين في السنة العاشرة للهجرة»[٢٠٩].

أمّا الباحثة أرزينا آر. لالاني بعد أن نقلت آراء الطبري والبيضاوي ووضّحت أراء مفسّري أهل السنّة الذين زعموا بأنّ قوله تعالى: «**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**» لا يرتبط بما جرى في غدير خُم في كتابها (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر)،[٢١٠] تحدّثت عمّا طرحه الطبري قائلةً: «الطبري لا يكتفي بتجاهل الأخبار التي تؤيّد آراء الشيعة فحسب، بل إنّه يتقصّد ذكر أحاديث معيّنةً لنقض آرائهم». وذكرت حديثاً للإمام محمّد الباقر عليه السلام حول هذه الآية ذمّ فيه رأي الحسن البصري وأقسم بأنّه على يقينٍ بمعنى الآية لكنّه كتمه عمداً.

وفي تفسير قوله عزّ وجلّ: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**»، قالت السيدة لالاني: «رأي الإمام محمّد الباقر في تفسير قوله تعالى: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ...**» واضحٌ تماماً في مختلف مصادر الشيعة، حيث يقول

إنّ هذه الآية نزلت بشأن غدير خُم عندما نصّب النبيُّ علياً إماماً»، ونوّهت بعد ذلك على أنّ أهل السنّة يعارضون الشيعة ولا يعتقدون بكون الآية نزلت في تلك المناسبة، ومن ثمّ انتقدت موقف الطبري الذي يتعمّد المساس بالشيعة عن طريق نقل الحديث وأضافت قائلةً: «ومن الواضح غاية الوضوح أنّه قد تكلّف كثيراً لإنكار آراء الشيعة»(٢١١).

ومن الباحثن الغربيين الذين أنكروا أنّ النبيّ ﷺ قد عيّن خليفةً له في غدير خُم، هاينز هالم الذي أشار إلى واقعة الغدير بشكلٍ عابرٍ ومقتضبٍ، حيث قال: «مشكلة خلافة النبيّ كان من الممكن أن تحلّ بشكلٍ سليمٍ من قبل صحابته المقرّبين حينما توفّي في السنة الحادية عشرة للهجرة على الرغم من أنّه لم يصدر أيّ أمرٍ بشأن قيادة الأمّة الإسلامية بعده»(٢١٢). وأضاف: «حسب روايات الشيعة فإنّ النبيّ عيّن ابن عمّه وصهره عليّ بن أبي طالب خليفةً له في عدّة مناسباتٍ»(٢١٣). كما قال: «رُوي أنّ النبيّ عندما كان عائداً من حجّة الوداع يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجّة في السنة العاشرة للهجرة (آذار/ مارس سنة ٦٣٢م) توقّف في الطريق بين مكّة والمدينة وخطب بالحجّاج العائدين ووضع يده على رأس عليّ وقال: (**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**)، والشيعة اعتبروا هذا الكلام نصّاً على تنصيبه خليفةً للنبيّ، وتنقل مصادر الشيعة أنّ الصحابة الذين كانوا حاضرين هناك، وبمن فيهم عمر الذي تولّى الخلافة فيما بعد، باركوا لعليٍّ بعد هذه الخطبة وخاطبوه بإمرة المؤمنين. هذا الحديث نقل أيضاً في مصادر أهل السنّة، لكنّهم فسّروه بشكلٍ آخر وادّعوا أنّ النبيّ أراد من هذا الكلام إعادة هيبة واحترام عليّ الذي تعرّض لنقدٍ بسبب عدم مجاملته في القضايا الدينية وتمسّكه الشديد بها... ومهما كان قصد النبيّ من هذا الكلام لكن من المحتمل أنّه لم يقصد تعيين الخليفة بعده»(٢١٤).

وكما ذكرنا في مبحث (خلافة النبيّ محمّد ﷺ في الدراسات الغربية) فإنّ

الباحث الغربي ويلفرد ماديلونغ في مقدّمة كتابه (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)[٢١٥] قد تطرّق إلى الحديث عن خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله بالتفصيل، وبعد أن ذكر مقدّماتٍ مفصّلةً حول خلافة الأنبياء السابقين ومباحث أخرى، طرح سؤالاً لم يجب عليه، وهو: لماذا قصّر النبيّ صلى الله عليه وآله في وضع برنامجٍ مناسبٍ لتعيين من يخلفه بعد وفاته؟[٢١٦] كما أنّه نقل رواياتٍ وأخباراً من عائشة وابن عباس، وقال: «عندما أصبح عليٌّ خليفةً ادّعى شيعة الكوفة أنّ النبيّ جعله وصيّاً له»[٢١٧]. وفي نفس هذه المقدّمة ذكر الخبر التالي دون أن يشير إلى اسم الغدير: «في السنة العاشرة للهجرة أرسل النبيّ محمّدٌ علياً إلى اليمن نيابةً عنه، ولكنّه اتّخذ موقفاً أثار حفيظة البعض الأمر الذي دفعهم لأن يشكوه إلى النبيّ. وبعد عودته، فإنّ محمّداً رأى من الضروري أن يدافع عنه - وهو ابن عمّه - في اجتماع عددٍ كبيرٍ من الناس قبل وفاته بثلاثة أشهرٍ، وكما يبدو فإنّ الوقت لم يكن مناسباً حينذاك لينصّبه خليفةً بعده لأنّه كان يتوقّع أنّه سيعمّر بما فيه الكفاية لكي يعيّن حفيديه في هذا المنصب، وهذا ما دعاه لأن يؤخّر هذا القرار»[٢١٨]. وبالنسبة إلى رأي السيّدة ماريا ماسي دقاق حول تفاسير الشيعة والسنّة لواقعة غدير خُم، ففي الوهلة الأولى يبدو محايدٌ. فهي في بادئ الأمر ذكرت رأي أهل السنّة الذين اعتبروا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خطب في يوم الغدير ردّاً على من شكا الإمام عليّ عليه السلام إليه وذلك حينما أوفده إلى اليمن على رأس جيشٍ من المسلمين قبل حجّة الوداع، لذلك استنتجت أنّ دلالة حديث الغدير يجب أن تتمحور حول هذه الأجواء، وعلى هذا الأساس رجّحت أنّ الولاية في قوله صلوات الله عليه: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» تعني المحبّة أو النصرة وليست فيها دلالة سياسية. وبعد ذلك تطرّقت إلى أدلّة الشيعة، ولا سيّما ما ذكره العلامة الأميني رحمه الله في كتابه (الغدير في الكتاب والسنّة والأدب) وما قاله الشيخ المفيد رحمه الله في رسالته الموجزة حول معنى المولى، إذ أكّدا على أنّ غدير خُم هو حدثٌ دينيٌّ سياسيٌّ بالكامل والولاية المذكورة فيه لا يمكن مطلقاً أن تدلّ على النصرة أو المحبّة كما يزعم أهل السنّة[٢١٩].

رغم أنّ السيّدة دقاق نحت منحىً حيادياً في بادئ بحثها، لكنّنا نلاحظ أنّ تفسير أهل السنّة للأحداث وآراءهم قد انعكست بالكامل في استنتاجاتها النهائية. فهي ضمن نقلها لخبرين حول يوم (الرحبة) الذي ذكرناه في مبحث (شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل)، قالت: «...على أيّ حالٍ، فما يثير الدهشة أكثر هو أنّ الخبرين حول الرحبة؛ أي الرواية التي تضمّنت طلب الإمام عليّ من جموع المسلمين الغفيرة في الرحبة أن يشهدوا بما قاله النبيّ يوم غدير خُم وعدم استجابة البراء بن عازب وبعض الصحابة لهذا الطلب، والرواية التي جاء فيها أنّ أبا أيوب الأنصاري وفد على عليٍّ في الرحبة مع بعض الصحابة من الأنصار ووصفهم إيّاه بأنّه مولاهم استجابةً للحديث «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» وتعجّبه من كلامهم؛ كلاهما يشيران إلى أنّ حديث الغدير كان معروفاً بين أبرز الصحابة من أهل المدينة إلا أنّ علياً وبعض أصحابه المقرّبين كانوا متردّدين في دلالاته المعنوية والسياسية. ومن المحتمل أن يتردّد البراء بن عازب وسائر الصحابة من أهل المدينة في الشهادة علناً بما قاله النبيّ يوم الغدير عن عليٍّ لأنّهم وإن أيّدوه في التصدّي للخلافة في الحرب الداخلية الأولى، لكنّهم لم يكونوا يرغبون بأن يصبح هذا التأييد ذريعةً علنيةً لتأييد أحقّيته السياسية فيما حدث من نزاعاتٍ، ويبدو أنّ علياً بنفسه قد تعجّب من أصحابه الذين خاطبوه بصفته مولى لهم»[٢٢٠]. طبيعة هذا الموقف الذي اتّخذته السيّدة دقاق تتّضح أكثر عند نقلها الأخبار المتعلّقة بغدير خُم والتي أشرنا إليها في مبحث (شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل)، حيث قالت حول انسجام هذه الأخبار: «...الأمر الثاني الذي يدلّ بقطعٍ على انسجام هذه الأخبار هو أنّ جميع المصادر التي ذكرت خبر غدير خُم لا بدّ وأن تشير إلى مسألةٍ هامّةٍ... ولا شكّ في أنّ دفاع النبيّ عن عليٍّ في هذه المناسبة يعدّ فضيلةً معنويةً له، لذلك يمكن الاستناد إليه كدليلٍ يحتجّ به بغية التصدّي لأعدائه من أمثال طلحة ومعاوية. ومن الطبيعي فإنّ جميع نصوص الغدير لا تتضمّن ما يدلّ بشكلٍ صريحٍ على أنّ علياً أو أيّ شخصٍ آخر يمكنه الاعتماد عليها كشاهدٍ

سياسيٍّ مباشرٍ لإثبات أنّ النبيّ عيّن فيه الخليفة من بعده. وكما يبدو فإنّ الإمام عليّ بنفسه عندما كان أحد المرشّحين للخلافة بعد الخليفة الثاني استدلّ لإثبات حقّه بما قاله النبيّ يوم غدير خُم بصفته فضيلةً من فضائله الكثيرة، وبالتأكيد لو كان هو ومن يناصره آنذاك كأبي الطفيل يعتقدون بأنّ النبيّ في هذه الواقعة قد عيّنه خليفةً للمسلمين بشكلٍ صريحٍ لاستندوا إليه بأسلوبٍ آخر ولم يكونوا بحاجةٍ إلى ذكر فضائله. فضلاً عن ذلك فإنّ عليّاً عندما أصبح خليفةً غالباً ما كان يدافع عن منصبه بأنّه انتخب بشكلٍ قانونيٍّ، ولم يستدلّ بحديث الغدير إلا عندما كان يحتجّ على بعض أهل المدينة ليدافع عن نفسه ويثبت ضلال من يعاديه، لكنّه لم يتمسّك به لإثبات حقّه في القيادة السياسية. لذلك يبدو أنّ مصادر أهل السنّة رغم ذكرها لحديث الغدير لكنّ آراء مؤلّفيها لا تنسجم مع رأي الشيعة بكون المشهور بين صحابة النبيّ آنذاك دلالته على التنصيب السياسي والمعنوي للإمام عليّ. وهذا الفهم في الحقيقة غير صائبٍ ويشير إلى تأثّر الشيعة بما قاله النبيّ في غدير خُم وهو السبب في انحراف العلويين في القرون الأولى»[٢٢١]. وكما ذكرنا في هذا المبحث أيضاً، فإنّ السيّدة دقاق وصفت عدم رغبة البراء بن عازب للشهادة بصحّة حديث الغدير في يوم الرحبة، كما يلي: «أخبار الشيعة حول هذه الواقعة غامضةٌ بعض الشيء... فالبراء بن عازب امتنع عن تأييده مع أنّه واحدٌ من أصحاب الإمام عليّ الأوفياء منذ وفاة النبيّ».

ولكنّ الأمر على خلاف تصوّر هذه الباحثة الغربية التي زعمت بأنّ مواقف الصحابة كانت معقّدة وعجيبة ممّا اضطرّ مؤلّفي المصادر الشيعية لتوضيحها، فهذه المواقف كانت مألوفةً ولا غرابة فيها نظراً للظروف والأجواء التي كانت سائدةً آنذاك، إذ من الممكن أن يؤيّده بعض الصحابة ومن ثمّ يتراجعون عن ذلك لأسبابٍ عديدةٍ ومنها أنّ الأوضاع كانت مشحونةً ضدّه رغم كونه الخليفة الشرعي للمسلمين[٢٢٢]. وكما تناقل المؤرّخون فإنّ فترة حكمه شهدت أحداثاً مريرةً إثر مكائد أعدائه ومواقفهم الماكرة لدرجة أنّ هذه الباحثة نفسها وصفت خلافته بعبارة

(الخلافة الحافلة بالاضطرابات) ووصفت موقف بعض الصحابة المتخاذل بالقول: «كانوا يستاؤون من استشهاد الإمام عليّ بحديث الغدير كدليلٍ على إثبات حقّه الشرعي في الخلافة».

وعلى خلاف تفسير السيّدة دقاق، فإنّ السؤال الذي وجّهه الإمام عليّ عليه السلام للصحابة من الأنصار في الرحبة عن معنى أنّه مولاهم، لم يكن سببه أنّه تعجّب من وصفهم إيّاه بـ(المولى)، فلو تأمّلنا في الرواية التي ساقها أحمد بن حنبل في مسنده نجد أنّ هذا الموقف يعدّ برهاناً ساطعاً يثبت كون حديث الغدير يدلّ على إمامته وذلك لأنّ المقصود من كلمة (مولى) في هذه الرواية هو من كان (أولى في التصرّف بالأمور) وليس سوى هذا المعنى؛ وبالتالي لا يمكن تخصيص معنى الكلمة بالمحبّ والناصر، وكذلك يتّضح الجواب عمّن يقول: لماذا سأل الإمام عليّ عليه السلام أبا أيوب الأنصاري وسائر الصحابة بأنّه كيف يكون مولاهم وهم عربٌ أحرار؟ استناداً إلى ما ذكر، فالسبب من وراء هذا السؤال هو استشهادهم بحديث الغدير، أي أنّه أرادهم أي يخبروا الناس عن سبب استشهادهم بهذا الحديث وأن يذكّروا من كان حاضراً منهم في واقعة الغدير لكي يعرفوا أنّه نصّب للخلافة في ذلك اليوم. كما أنّ هذا الأمر بذاته يعتبر دليلاً على شهادة هؤلاء الصحابة بصحّة الحديث، حيث أجابوا عن سؤاله مستشهدين بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»[٢٢٣].

وتقول السيّدة دقاق: «لا يوجد أيّ مصدرٍ يدلّ على أنّ الإمام عليّ أو أيّ شخصٍ آخر اعتبر حديث الغدير دليلاً مباشراً على تعيينه في منصبٍ سياسيٍّ وهو خلافة للنبيّ. فلو كان عليّاً وأصحابه الأوائل كأبي الطفيل، يعتبرون واقعة الغدير حدثاً نصّب فيه النبيّ الخليفة من بعده، لم تكن هناك حاجةٌ لبيان سائر فضائله».

هناك أمثلة وشواهد تأريخية كثيرة تثبت أنّ الأمّة الإسلامية قد تنصّلت من أوامر رسول الله صلى الله عليه وآله ولم تذعن لها، ولا سيّما الاحتجاجات العديدة من قبل أهل

البيت عليهم السلام ومواليهم حول سلب الخلافة من أمير المؤمنين عليه السلام، ومنها: احتجاج السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في المسجد النبوي بواقعة الغدير عندما غُصبت الخلافة من الإمام عليّ عليه السلام،(٢٢٤) شهادة طلحة بن عبيد الله بتنصيب الإمام خليفةً للمسلمين في يوم الغدير،(٢٢٥) احتجاج عمّار بن ياسر بحديث الغدير على عمرو بن العاص في حرب صفّين،(٢٢٦) احتجاج الإمام الحسن عليه السلام بواقعة الغدير عند صلحه مع معاوية،(٢٢٧) احتجاج عمرو بن العاص بخطبة الغدير على معاوية(٢٢٨).

إضافةً إلى ذلك فإنّ هذه الباحثة قد أخطأت في ادّعائها بأنّ ذكر سائر فضائل الإمام عليّ عليه السلام إلى جانب حديث الغدير في الاحتجاجات على المخالفين يشير إلى عدم دلالته على تعيينه خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وآله، فهذا التوجّه في الاحتجاج إنّما يهدف إلى إتمام الحجّة على المعارض، إذ لو تصوّر أحدٌ صحّة ما فعله المسلمون بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بتعيين غير الإمام عليّ عليه السلام خليفةً لهم رغم تنصيبه له في يوم غدير خُم، عليه أن يعلم بأنّ تصوّره هذا خاطئٌ لأنّ هذا العمل فضلاً عن تعارضه مع النصّ الصريح، فهو يخالف حكم العقل، إذ كيف يُقرن الإمام عليّ عليه السلام مع من هم ليسوا عدلاً له وهو صاحب المواقف المشهودة والفضائل الفريدة والشخصية العظيمة التي بني الإسلام على أكتافها؟!

وعلى أساس هذا الاستنتاج، طرحت السيّدة دقاق موضوعاً للبحث تحت عنوان (الرؤية الأخرى للشيعة الإمامية حول الإمامة وعدم انسجامها مع حديث الغدير)، وقالت: «رغم أنّ حديث الغدير يعدّ برهاناً قوياً يستند إليه الشيعة في إثبات المكانة الفريدة للإمام عليّ لدى النبيّ، إلا أنّه لا ينسجم مع عقيدة الشيعة الإمامية التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث للهجرة والتي تؤكّد على أنّه حديثٌ متعارفٌ وواضحٌ حول إمامة أولاد عليٍّ، وذلك أوّلاً لأنّ هذا الحديث لم يتضمّن كلمة (إمام) بالتحديد وإنّما تضمّن كلمة (مولى) وفي بعض الروايات (ولي) إشارةً إلى الإمام عليّ عليه السلام، وثانياً

لم يتطرّق الحديث إلى قرابته من النبيّ كامتيازٍ معنويٍّ له ولم يشر مطلقاً إلى أحقّيته. كما أنّ الحديث ليس فيه ما يدلّ على استحقاق أولاده للخلافة أو أفضليّتهم»[٢٢٩].
وتواصل كلامها على هذا الأساس، وتقول: «الشيعة لم يكتفوا بالاستدلال على أنّ كلام النبيّ في غدير خُم كان بأمرٍ من الله، بل حاولوا إثبات أنّ كلمة (مولى) التي وردت في الحديث تترادف مع كلمة (إمام)»[٢٣٠].

كما نلاحظ فإنّ السيّدة دقاق تقول إنّ كلمتي (مولى) و(ولي) لا يمكن أن يستفاد منهما القيادة السياسية، لذلك لو استخدم النبيّ ﷺ كلمة (إمام) في حديث الغدير لصحّ احتجاج الشيعة به لإثبات الخلافة السياسية للإمام عليّ عليه السلام والأئمّة من ولده. إنّ هذا الادّعاء بكلّ تأكيدٍ ليس صائباً، فالشيعة يعتقدون بأنّ الإمامة في الأساس قد ثبتت بالنصّ من الله تعالى على لسان نبيّه ﷺ، إذ قام في غدير خُم بتعيين الإمام عليّ عليه السلام خليفةً وإماماً بأمرٍ من الله تعالى وعيّن بعده أحد عشر إماماً من ولده، بحيث إنّ كلّ إمامٍ يخبر الناس بالإمام الذي يليه استناداً إلى هذا التنصيب.

وقد تناول الباحث الغربي ويلفرد ماديلونغ هذا الموضوع بالبحث والتحليل في مدخل كلمة (إمامة) في موسوعة الإسلام وأشار إلى أنّ الإمامية الاثنا عشرية يعتقدون أنّ كلّ إمامٍ يحدّد من ينوبه في الإمامة، وقال: «كلّ إمامٍ يجب أن يعيّن بواسطة الله تعالى على لسان النبيّ أو الإمام الذي يسبقه، أو بواسطة نصٍّ صريحٍ (نصّ جلي) من قبل النبيّ»[٢٣١]. كما أنّ السيّدة دقاق بنفسها قالت: «على النقيض من أهل السنّة، فالأدلّة التي يستدلّ بها الشيعة تفيد بأنّ كلمة (مولى) أو (ولي) في حديث الغدير تعني القائد والسيّد الذي له الأولوية في التصرّف بالأمور، وعلى هذا الأساس فإنّ الإمام عليّ قد نصّب خليفةً للمسلمين في يوم الغدير». إذن، لا جدوى من ادّعاء أنّ دلالة حديث الغدير على تنصيب الخليفة بعد النبيّ ﷺ غير تامّةٍ في لفظي (مولى) و(ولي) وكذلك لا ضرورة لاستخدام كلمة (إمام) بدلهما كي يصحّ استدلال الشيعة كما تقول السيّدة دقاق.

أمّا الباحثة الغربية أسماء أفسر الدين[٢٣٢] فقد قالت في مدخل عبارة (غدير خُم) في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[٢٣٣]: «مصادر الشيعة تتّفق على أنّ كلمة (مولى) تعني الحاكم ووليّ النعمة، ومن هذا المنطلق ترى أنّ حديث الغدير يدلّ على كون الإمام عليّ أوّل خليفةٍ يقود الأمّة بعد النبيّ. وأمّا مصادر أهل السنّة التي نقلت هذا الحديث فقد ذكرت أنّ هذه الكلمة لها عدّة معانٍ، لذلك ذهبت إلى معانٍ أخرى غير وليّ النعمة والحاكم، وبالتالي ادّعت دلالتها على المحبوب للتقليل من أهمية الحديث ومعارضة الشيعة والتشكيك في استنباطهم منها بكون حديث الغدير نصّاً ودليلاً لا شائبة عليه في تعيين عليّاً خليفةً بعد النبيّ»[٢٣٤]. إضافةً إلى ذلك، فالمصادر الروائية الشيعية قد تضمّنت رواياتٍ تفيد بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله في غدير خُم لم يعيّن الإمام عليّ عليه السلام فقط إماماً للمسلمين بعده، بل قام بتعيين أولاده الحسن والحسين وتسعةً من أولاد الحسين عليهم السلام أئمّةً من بعده[٢٣٥].

المؤاخذة الأخرى على قالته السيّدة دقاق هي زعمها أنّ العلاقة الأسرية بين النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام هي إحدى أسباب أفضلية الإمام أو حقّانيته واعتبارها أنّ هذا الأمر بمثابة قاعدةٍ اعتمد عليها الشيعة. هذا المدّعى بطبيعة الحال عرضة للنقد والإنكار، إذ لا أحد يعلم من أين جاءت السيّدة دقاق بهذه القاعدة التي لا تنسجم مع مشارب الفريقين شيعةً وسنّةً! فحسب رأي أهل السنّة لا دخل للقرابة بالنبيّ صلى الله عليه وآله في تعيين الخليفة مطلقاً، كما أنّ الشيعة يعتقدون بأنّ قرابة الإمام عليّ عليه السلام به صلوات الله عليه ليست لها أيّ دورٍ في تعيينه خليفةً للمسلمين. وكما هو معلومٌ، فأتباع مذهب أهل البيت يعتقدون بأنّ إمام المسلمين يجب أن ينصّب بأمرٍ من الله تبارك وتعالى، لذا فالإمام هو الذي أمر الله باتّباعه وليست القرابة هي السبب في ذلك، حيث نلاحظ أنّه من بين جميع شخصيات بني هاشم وسائر أقرباء رسول الله صلى الله عليه وآله الكثيرين لم يتم اختيار غير عليٍّ عليه السلام وأولاده.

■ **تحريف حديث الغدير:**

الباحثة الغربية لورا فيشيا فاغليري[٢٣٦] التي دوّنت مدخل عبارة (غدير خُم) في الطبعة الثانية لموسوعة الإسلام، نقلت أحداث الغدير التي شهدها المجتمع الإسلامي يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجّة في السنة العاشرة للهجرة (الموافق آذار / مارس سنة ٦٣٢م) وذكرت قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «**ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟**»، ثمّ قالت: «... بعد ذلك قال: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» ولم يستتبع بعد هذه العبارة كلامٌ آخر يوضّح معناها العميق، كقوله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» الذي ورد في أحاديث عديدة، كما ليست هناك إضافات غير ذلك كما يُدّعى، وأبرزها استبدال كملة (مولى) بـ (ولي) وهذا يثبت على أقّل تقديرٍ أنّ ما استنبطه -الشيعة- من معنى كلمة (مولى) غير دقيقٍ»[٢٣٧]. المسألة التي تجدر بالملاحظة في كلام السيّدة فاغليري هي أنّها لم تأتِ بأيّ دليلٍ يفصح عن سبب عدم وجود أيّة إضافةٍ لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» كقوله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» كي يتّضح معناه العميق، وكلامها هذا غير صائبٍ لأنّ العبارة الثانية لم تردِ في مصادر الشيعة فحسب، بل إنّها منقولةٌ أيضاً في مصادر أهل السنّة[٢٣٨].

يبدو أن كلام هذه الباحثة يعكس آراء ذوي الأفكار المناهضة لأهل البيت عليهم السلام من أمثال ابن تيمية الذي يكذّب قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ وانصر من نصره واخذل من خذله**»، حيث قال: «كذبٌ باتّفاق أهل المعرفة بالحديث»[٢٣٩].

كما نلاحظ من كلام السيّدة ماريا ماسي دقاق أنّها قسّمت التغييرات التي طرأت على حديث الغدير إلى مرحلتين زمنيتين من التأريخ الإسلامي، ونفهم من كلامها أنّ أوّل تغييراتٍ حدثت في عهد الخلفاء الأوائل، حيث ادّعت أنّ بعض المفاهيم المذهبية أو السياسية قد أضيفت إلى الحديث بواسطة الإمام عليّ عليه السلام ومواليه

أو معارضيه في عهد الخلفاء الراشدين ولكن مع ذلك فإنّ الشواهد والبحوث العلمية تؤكّد على أنّه كان شائعاً بين مسلمي المدينة في تلك الآونة[٢٤٠]. أمّا التغييرات الأخرى التي زعمتها فهي منسوبةٌ إلى بني العباس الذين حاولوا طمس حقائق الغدير والتقليل من أهميته، والدليل على تصرّفهم هذا هو النصوص الكثيرة التي دوّنت في عهدهم دون أن تتضمّن حديث الغدير بعد تعمّد مؤلّفيها تجاهله، لكنّه رغم ذلك كان مشهوراً آنذاك ممّا دعا العباسيين لفبركته وتحريفه بشكلٍ يخدم مصالحهم السياسية[٢٤١]. واستدلّت على كلامها هذا بشواهد عديدة من مختلف مصادر أهل السنّة، منها ما ذكره الطبري في كتابه المعروف، حيث قالت: «في التأريخ الذي دوّنه هذا المؤلّف السنّي المعروف - الطبري - فإنّ حديث غدير خُم رُوي نقلاً عن عدّة مصادر أخرى لكنّه لم يشر إليها، لذلك نقل أخباراً عديدةً ومتنوّعةً حول فضائل عليٍّ المذكورة في حجّة الوداع.

وحسب هذه الأخبار فإنّ بعض الذين كانوا تحت إمرة عليٍّ في اليمن شكوه إلى النبيّ الذي قام بفضّ النزاع لصالحه، وهكذا برّر أهل السنّة فحوى حديث الغدير في مصادرهم. وضمن بيانه لأحداث غدير خُم، نقل الطبري حديثاً للنبيّ في يوم الغدير دافع فيه عن عليّ، ولكنّ ألفاظه لا تنطبق مع حديث غدير خُم المتعارف حيث نقله عن أبي سعيد الخدري الذي يعتبر أحد رواة حديث الغدير، والحديث هو: (**يا أيّها الناس لا تشكوا عليّاً، فو الله إنّه لأخشن في ذات الله**) أو (**في سبيل الله**). هذا الحديث هو أحد الأحاديث في فضائل عليٍّ وقد نقله أبرز مؤرّخٍ ذكر حديث الغدير، وكان من الحريّ به أن ينقل واقعة غدير خُم في كتابه، وكما نلاحظ فإنّ الحديث المذكور ليست فيه أيّة دلالةٍ من حيث المعنى على الحقّانية الموجودة في حديث الغدير. ولكنّ مصادر التأريخ الشيعية والسنّية تؤكّد على أنّ الطبري دوّن في كتابه باباً خاصّاً حول واقعة الغدير وساق جميع الروايات والنقاشات التي تمحورت حول كلام النبيّ في هذه الواقعة، لذلك من المحتمل أنّ هذه المواضيع قد استقطعت من النصّ وحذفت

وأضيفت مكانها مواضيع أخرى؛ إذ إنّ القرائن والشواهد تدلّ على وجود مواضيع عديدة قد حذفت عمداً من هذا الكتاب. وحسب بعض الأخبار فإنّ ما تمّ حذفه من كتاب الطبري كان عنوانه (كتاب الغدير) أو (كتاب الولاية)، لذا فإنّ الحذف الذي طال تأريخ الطبري كان متعمّداً ولم يكن سهواً»(٢٤٢).

وأمّا بالنسبة إلى (صحيح مسلم)، تقول السيّد دقاق: «الحديث الذي روي في صحيح مسلم بن الحجّاج ربّما يوضّح الموضوع أكثر، فحسب هذا الحديث ألقى النبيّ خطبةً عامّةً في غدير خُم، لكنّ مسلم اعتبره فضيلةً لجميع بني هاشم. فقد روى أنّ يزيد بن حيّان وحصين بن سبره وعمر بن مسلم ذهبوا إلى زيد بن أرقم الذي يعتبر أحد رواة حديث الغدير المتعارف وطلبوا منه أن يحدّثهم عمّا سمع من النبيّ، لكنّه رفض ذلك وقال إنّه نسي بعض ما سمعه وأن يقبلوا منه ما يقوله لهم ويعذروه عمّا لا يذكره سهواً، ثمّ قال لهم: «قَامَ رَسُولُ الله ﷺ يَوْمًا فِينَا خَطِيبًا بِمَاءٍ يُدْعَى خُمًّا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَوَعَظَ وَذَكَّرَ، ثُمَّ قَالَ: «**أَمَّا بَعْدُ، أَلاَ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ، وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ أَوَّلُـهُمَا كِتَابُ الله فِيهِ الْـهُدَى وَالنُّورُ، فَخُذُوا بِكِتَابِ الله وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ**»، فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ الله وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «**وَأَهْلُ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي**». فَقَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ. قَالَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ وَآلُ عَقِيلٍ وَآلُ جَعْفَرٍ وَآلُ عَبَّاسٍ. قَالَ: كُلُّ هَؤُلاَءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ). ونجد هنا أمراً مشابهاً لما ذكر في تأريخ الطبري، إذ ذكرت مؤشرات أساسية كقرائن على غدير خُم، ومنها المكان والزمان والعودة من حجّة الوداع ورواية الخبر عن أحد أبرز رواة حديث الغدير؛ إلا أنّ مسلم بدل أن يذكر الحديث المتعارف الذي ينصبّ بمصلحة عليٍّ، نراه استبدله بحديث الثقلين الذي ينصبّ بمصلحة جميع بني هاشم. هناك عدّة ملاحظاتٍ هامّةٍ حول هذا الحديث الذي نقله مسلم عن زيد بن أرقم، منها

ادّعاء زيد بأنّه أصبح طاعناً في السنّ ونسيانه بعض ما سمعه عن النبيّ. فمن الممكن أنّ مؤلّف الكتاب جعل كهولة سنّ زيد بن أرقم ذريعةً للتشكيك بحقيقة حديث الغدير المتعارف والذي رواه بنفسه سابقاً... ومنها إنّ نصّ حديث الثقلين المعروف الذي روي هنا يشابه إلى حدٍّ كبيرٍ النصّ الذي روي في مصادر الشيعة لأنّ عبارة (أهل البيت) قريبةٌ جداً من معنى (العترة) التي كُلّف المسلمون بالتمسّك بها بعد القرآن. وما يثير الدهشة حول هذا الحديث هو مضمونه الضعيف الذي تمّ التركيز فيه على معرفة من هم أهل البيت»[٢٤٣].

نظراً للأجواء السياسية التي كانت سائدةً في عهد الخلفاء الراشدين، يمكن القول إنّ تفسير السيّدة دقاق لحديث الغدير اعتماداً على بعض المفاهيم الهامشية المذهبية أو السياسية ينطبق مع تفسير معارضي الإمام عليّ عليه السلام لكنّه لا ينسجم مع تفسيره وتفسير شيعته. إنّ مجريات الأحداث في واقعة غدير خُم وخطبة رسول الله صلى الله عليه وآله واضحةٌ للجميع، لكنّ المشكلة الأساسية كانت تكمن في توجّهات الأنظمة الحاكمة آنذاك والتي اغتصبت الخلافة من أهلها، لذا اقتضت الضرورة طمس الحقائق وحذف بعض الروايات وترويج أخبارٍ كاذبةٍ ومحرّفةٍ تنصبّ في مصلحة السلطة، وعلى هذا الأساس فإنّ الموالين للإمام عليّ عليه السلام سواءٌ في عهد الخلفاء الراشدين أم في العهدين الأموي والعباسي لم يغيّروا الحقائق مطلقاً، بل النظام الغاصب للخلافة هو من فعل ذلك حفاظاً على هيمنته.

وتضيف السيّدة دقاق قائلةً: «بغضّ النظر عن أهميّة خطبة الغدير دينياً وارتباطها بالقرائن والتفاسير العديدة التي طرحت حولها، فالحقيقة الثابتة هي كلام النبيّ الذي أثار جدلاً: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»؛ لأنّه الإطار العامّ لجميع الآراء والتعديلات التي طرحت حول الغدير بين الشيعة والسنّة، والتغيير الوحيد الذي طرأ على هذه الحديث هو أن بعض المصادر استبدلت كلمة (مولى) بـ (ولي) وهما من جذرٍ

واحدٍ. فهذه الحقيقة ثابتةٌ ومصونةٌ عن التحريف رغم كلّ الشروح والتفاسير المطروحة بين مختلف الفرق والمذاهب الشيعية والسنّية، وذلك يدلّ على حتمية صدور هذا الحديث في تلك الواقعة التأريخية ويثبت وجود الكثير من الوقائع والأحاديث الواقعية المرتبطة بها، لكنّ الشيعة والسنّة بدل أن يذكروها بالكامل قاموا بتعديلها وتحويرها لكي تنسجم مع مشاربهم العقائدية والسياسية، ففي القرنين الثاني والثالث شهدت الساحة نقاشاً محتدماً على هذا الصعيد»[٢٤٤].

■ نتيجة البحث:

هناك مؤاخذاتٌ يطرحها الباحثون الغربيون حول مصادر السيرة التي يضطرّ كلّ باحثٍ للرجوع إليها إن أراد دراسة موضوع الغدير، نذكر منها ما يلي على سبيل المثال لا الحصر:

١) اختلافها في ذكر الوقائع.

٢) عدم حياديتها.

٣) عدم وجود دراساتٍ منهجيةٍ ذات أسلوبٍ نقديٍّ حولها.

٤) نقلها معلوماتٍ انتقائيةً.

٥) عدم دقّتها في نقل أحاديث السيرة.

٦) عدم وجود معيارٍ مناسبٍ فيها يتم من خلاله المقارنة بين نصوص أحاديث السيرة.

٧) اقتصارها على مصادر محدودة.

بعض الباحثين الغربيين استدلّوا على شهرة حديث الغدير وشيوعه في المجتمع الإسلامي الأوّل بشواهد تأريخية وأحاديث مروية، وأشكلوا على بعض الفئات الاجتماعية التي تجاهلته لأغراض معيّنة، وهناك نظريةٌ يطرحها عددٌ من هؤلاء

الباحثين حول مدى تغطية مصادر التأريخ والحديث لواقعة الغدير فحواها أنّ أخبار هذه الواقعة تأثّرت بالأجواء السياسية والمذهبية التي سادت في نهاية العهد الأموي وبداية العهد العباسي، حيث قلّل الأمويون من شأنها وتجاهلها خلفهم العباسيون، وذلك لأجل إثبات أحقّيتهم بالخلافة مقابل منافسيهم العلويين. إضافةً إلى ما ذكر، هناك أمرٌ آخر لا يمكن تجاهله على هذا الصعيد وقد طرحه باحثون غربيون أيضاً، وهو تأثّر أوساط أهل السنّة بالتوجّهات التي كانت سائدةً طوال تلك الفترة، حيث كان يتمّ التعتيم على كلّ حقيقةٍ لا تتناسب مع آرائهم ومعتقداتهم.

رغم أنّ بعض الباحثين الغربيين في ظاهر الحال التزموا جانب الحياد في دراساتهم التي قاموا بها حول تفسير حديث الغدير من قبل الشيعة والسنّة، إلا أنّنا نرى بعض تلك الدراسات متأثّرةً بآراء أهل السنّة بالتحديد والتي يراد منها نفي صلة واقعة غدير خُم بتنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين، وحتّى الذين اعترفوا بوجود صلةٍ بين الأمرين، نجد أنّهم لم يتّخذوا مواقفاً حياديةً بالكامل.

قضية تحريف حديث الغدير والتغييرات التي طرأت عليه هي من المسائل الأخرى التي طرحها هؤلاء الباحثون على هذا الصعيد، وأكّدوا على أنّ الأغراض السياسية لبني العباس هي إحدى العوامل التي أدّت إلى ذلك، حيث حاولوا استبدال نصّ الحديث بعباراتٍ ومضامين تخدم مصالحهم وتتناسب مع مشاربهم، ولكنّ القول بأنّ عبارة: «**اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه**» ليست من الحديث وقد أضيفت إلى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» هو ادّعاءٌ باطلٌ، إذ لا توجد شواهد أو أدلّة تثبت صحّة هذا الادّعاء، وهو رأيٌ شاذٌّ طرحه المتعصّبون الذين كذّبوا نسبة هذه العبارة إلى الحديث.



* هوامش البحث *

١ - موجان مؤمن هو أحد أتباع الديانة البهائية، ألّف كتاباً تحت عنوان (مقدّمة حول التشيّع، تأريخ الشيعة الإمامية الاثنا عشرية ومعتقداتهم) باللغة الفارسية تضمّن فصلاً تحت عنوان (خلافة النبيّ محمّد ﷺ) قال فيه: "خلافة النبيّ محمّد هي إحدى المسائل الأساسية التي تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في الإسلام الشيعي كما أنّها عاملٌ اساسيٌّ وهامٌّ يميّز الشيعة عن الأكثرية السنّية". ومن ثمّ ابتدأ بحثه من حديث يوم الإنذار الذي يعود تأريخه إلى الأيام الأولى من البعثة النبوية وختمه في نهاية المطاف بما حدث في الأيام الأخيرة من البعثة النبوية المباركة في يوم الغدير وذكر قصّة الدواة والقرطاس، وضمن طيات بحثه تطرّق إلى ذكر العديد من المواقف التي أخبر رسول الله ﷺ المسلمين فيها بأنّ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو الخليفة من بعده. راجع كتاب موجان مؤمن: مقدمه اي بر تشيّع، تاريخچه وعقيده شيعه دوازده امامي (باللغة الفارسية)،

(An Introduction to Shi`a Islam - The History and Doctrines of Twelver Shi`ism. United States, Yale University Press. ١٩٨٥. pp. ١١ - ١٥).

٢ - historicism.

٣ - phenomenological

٤ - The Heart Of Islam - Enduring Values fo Humanity, Sayyed Hossein Nasr, New York. ٢٠٠٢, Preface. P. viii.

٥ - Brockelmann. Von Carl.

٦ - Geschichte der islamischen Volker und Staaten.

ترجم هذا الكتاب من اللغة الألمانية إلى العربية تحت عنوان (تأريخ الشعوب الإسلامية) بواسطة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ولكن لو أردنا ترجمة عنوان الكتاب بشكلٍ ينطبق مع العنوان الأصلي فالصحيح أن نسمّيه (تأريخ الشعوب والبلدان الإسلامية).

٧ - كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمه إلى العربية: نبيه أمين فارس / منير البعلبكي، ص ٣١ـ ٦٧.

٨ - المصدر السابق، ص ٨٣.

٩ - M. Rodinson, Mahomet, Paris, ١٩٦١

١٠ - M. Rodinson.

١١ - R. Paret, Muhammad und der Koran, ١٩٧٥.

١٢ - R. Part.

١٣ - Brockelmann. Von. Carl, Geschichte der islamischen Volker und Staaten, ١٩٣٩.

١٤ - Brockelmann. Von. Carl.

١٥ - Muhammad.

١٦ - Encyclopedia of the Qur`an.

١٧ - Uri Rubin.

١٨ - Muhammad.

١٩ - Encyclopedia of Religion, ٢nd Edition.

٢٠ - Karen Armstrong.

٢١ - Muhammad at Madina.

٢٢ - W. Montgomery Watt.

٢٣ - Muhammad: prophet and statesman

٢٤ - W. Montgomery Watt.

٢٥ - Muhammad.

٢٦ - Merriam - Webster`s Encyclopedia of World Religions.

٢٧ - Muhammad: A Biography of the Prophet.

٢٨ - Karen Armstrong.

٢٩ - Ali b. Abi Talib.

٣٠ - Encyclopedia of Islam, ٢nd edition.

٣١- .L. veccia Vaglieri السيدة لورا فيشيا فاغليري هي مستشرقة إيطالية وأستاذة في جامعة (Naples) الإيطالية في فرع تأريخ الإسلام.

٣٢ - Ali b. Abi Talib.

٣٣ - Encyclopedia of Qur`an.

٣٤ - Ali S. Asani.

٣٥ - Farewell Pilgrimage.

٣٦ - Encyclopedia of Qur`an.

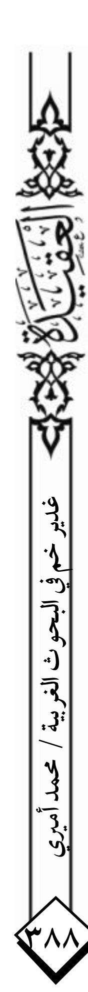
٣٧ - Devin J. Stewart.

٣٨ - Islam. A. Short History.

٣٩ - Karen Armstrong.

٤٠ - ShI`I Islam.

٤١ - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.



٤٢ - Joseph A. Kechichean.

٤٣ - Syed Hussein M. Jafri.

٤٤ - Hamid Dabashi.

٤٥ - Ahmad Moussalli.

٤٦ - How did the early Shi`a become Sectarian.

٤٧ - Journal of the American Oriental Society, Vol. ٧٥. No. ١. (Jan - Mar., ١٩٥٥) pp. ١ - ١٣.

٤٨ - Marshall G. S. Hodgson.

٤٩ - Shi`ate

٥٠ - Merriam - Webster`s Encyclopedia of World Religions.

٥١ - راجع: أنساب الأشراف، البلاذري، الصفحات: ١٠٨ و ١١٠ و ١١٢؛ تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ١٥. ومن الجدير بالذكر أنّ ابن كثير لا يعتقد بأنّ قوله تعالى: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً**» قد نزل حول واقعة الغدير، لكنّه أكّد على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد قال في يوم الغدير: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه**».

٥٢ - The Unifying Of The Arabs.

٥٣ - أُسد الغابة، ابن الأثير، ج ١، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩، ج ٢، ص ٢٣٣، ج ٣، ص ٩٢ ـ ٩٣ و ٢٧٤ و ٣٢١، ج ٤، ص ٢٨، ج ٥، ص ٦، وغيرها.

٥٤ - وقعة صفّين، نصر بن مزاحم المنقري، ص ٣٣٨.

٥٥ - مجمع البيان، الطبرسي، ج ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٥٦ - السنن الكبرى، النسائي، ج ٥، ص ٤٥، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٥.

٥٧ - سنن ابن ماجه، ابن ماجه، ج ١، ص ٥٤؛ سنن الترمذي، الترمذي، ج ٥، ص ٧٩٢؛ فتح الباري، ابن حجر، ج ٧، ص ١٦.

٥٨ - Muhammad.

٥٩ - Encyclopedia of Islam, ٢ nd Edition.

٦٠ - Trude Ehlert.

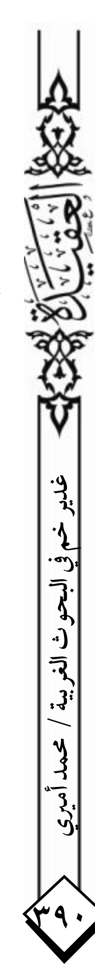
٦١ - The Mission of Muhammad.

٦٢ - The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present.

٦٣ - Antony Black.

٦٤ - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate.

٦٥ - Wilferd Madelung.
٦٦ - Ali b. Abi Talib.
٦٧ - Encyclopedia of Islam, ٣ d Edition.
٦٨ - Robert M. Gleave.
٦٩ - Ali b. Abi Talib.
٧٠ - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
٧١ - Abdulaziz Sachedina.
٧٢ - Some Imami Shi'i Views on the Sahaba.
٧٣ - E. Kohlberg.
٧٤ - Ali.
٧٥ - Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions.
٧٦ - Ahl al-Bayt.
٧٧ - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
٧٨ - Mary Elaine Hegland.
٧٩ - The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.
٨٠ - Marshall G. S. Hodgson.
٨١ - The Evolution of the Shia.
٨٢ - E. Kohlberg.
٨٣ - Early Shi'ism in History and Research.
٨٤ - Shi'ism.
٨٥ - E. Kohlberg.
٨٦ - Shi'ism.
٨٧ - Heinz Halm.
٨٨ - Shi'ism.
٨٩ - Encyclopedia of Religion, ٢nd Edition.
٩٠ - Wilferd Madelung.
٩١ - Shi'a.
٩٢ - Encyclopedia of Islam, ٢ nd Edition.
٩٣ - Wilferd Madelung.



٩٤ - Imāma.
٩٥ - Encyclopedia of Islam, ٢ nd Edition.
٩٦ - Wilferd Madelung.
٩٧ - Imāma.
٩٨ - Encyclopedia of Religion, ٢nd Edition.
٩٩ - Wilferd Madelung.
١٠٠ - Shi'a.
١٠١ - Encyclopedia of Islam and the Muslim World.
١٠٢ - Robert M. Gleave.
١٠٣ - Imāma.
١٠٤ - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
١٠٥ - Abdulaziz Sachedina.
١٠٦ - Ali b. Abi Talib.
١٠٧ - Encyclopedia Iranica.
١٠٨ - E. Kohlberg.
١٠٩ - I. K. Poonawala.
١١٠ - Ali b. Abi Talib.
١١١ - Encyclopedia of Religion, ٢ nd Edition.
١١٢ - Reza Shah-Kazemi.
١١٣ - The Question of Succession.
١١٤ - The Shi'ite Religion.
١١٥ - Donaldson.
١١٦ - Shi'a.
١١٧ - The Quran: an Encyclopedia.
١١٨ - Arzina R. Lalani.
١١٩ - Recent Research into the History of Early Shi'ism.
١٢٠ - Encyclopedia of Islam and the Muslim World.
١٢١ - Robert M. Gleave .
١٢٢ - An Introduction to Shi'i Islam: The History and Docuines of Twelver Shi'ism.
١٢٣ - Moojan Momen.
١٢٤ - Walayah.



١٢٥ - The Quran: an Encyclopedia.
١٢٦ - Hermann Landolt.
١٢٧ - Early Shi'i thought: the teachings of Imam Muhammad al-ir.
١٢٨ - Arzina R. Lalani.
١٢٩ - Ghadir Khumm.
١٣٠ - Encyclopedia Iranica.
١٣١ - Maria Massi Dakake.
١٣٢ - Ghadir Khumm.
١٣٣ - Encyclopedia Iranica.
١٣٤ - Ahmad Kazemi Moussavi.
١٣٥ - Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid gypt.
١٣٦ - Paula Sanders.
١٣٧ - Ghadir Khumm.
١٣٨ - The Quran: an Encyclopedia.
١٣٩ - Asma Afsaruddin.
١٤٠ - Ghadir Khumm.
١٤١ - Encyclopedia of Islam, ٢ nd Edition.
١٤٢ - L. veccia Vaglieri.
١٤٣ - The Ghadir Khumm Tradition: Walayah and the Spiritual Distinctions of Ali b. Abi Talib.
١٤٤ - The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam.
١٤٥ - Maria Massi Dakake.
١٤٦ - Maria Massi Dakake. السيدة ماريا ماسي دقاق هي أستاذة في قسم الدراسات الدينية بجامعة جورج ميسون الأمريكية.
١٤٧ - The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam.
١٤٨ - The Ghadir Khumm Tradition: Walayah and the Spiritual Distinctions of Ali b. Abi Talib.
١٤٩ - Robert M. Gleave. البروفسورر وبرت غليف هو أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إكسيتر البريطانية.
١٥٠ - Recent Research into the History of Early Shi'ism.

١٥١ - The Succession to Muhammad.

١٥٢ - Wilferd Madelung.

١٥٣ - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate. (Cambridge:
Cambridge University Press, ١٩٩٦)

١٥٤ – من الأبحاث التي تطرّق إليها السيد غليف:
Recent Research into thi History of Early Shi'ism", p.١٦٠٣): P. Sanders, ''Claiming the Past: Ghadır Khumm and the Rise of Hafizi .Historiography in late Fatimid Egypt'', Studia Islamica, ٧٥ (١٩٩٢): ٨١–١٠٤

١٥٥ - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass ٧/٦, ٢٠٠٩, pp. ١٥٩٣–١٦٠٥.

١٥٦ – السيد ويلفرد ماديلونغ لم يقل إنّ الإمام عليّ عليه السلام قد نصّب للخلافة على أساس نصٍّ من قبل الله تعالى، لكنّه قال إنّ هذا التنصيب معقولٌ لأنّه لا يتعارض مع العرف الذي كان سائداً في الجزيرة العربية آنذاك.

١٥٧ - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass ٧/٦, ٢٠٠٩, pp. ١٥٩٣–١٦٠٥.

١٥٨ - M. Morony, ''Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate'',JNES, ٥٩.٢ (٢٠٠٠): ١٥٣.

١٥٩ - W. A. Graham, ''Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate'', Muslim World, ٨٩.٢ (١٩٩٩): ١٩٤.

١٦٠ - E. L. Daniel, ''Review of The Succession to Muammad'', Middle East Journal, ٥٢.٣ (١٩٩٨): ٤٧١.

١٦١ - I. Mattson, ''Review of The Succession to Muammad'', Journal of Religion, ٧٨.٢ (١٩٩٨): ٣٢١.

١٦٢ - P. Crone ''Review of The Succession to Muammad'', Times Literary Supplement, ٤٨٩٧ (٧ Feb, ١٩٩٧): ٢٨.

١٦٣ - L. Caetani, Annali dell' Islam, Milan: U. Hoepli, ١٩٠٥.

١٦٤ - William Montgomery Watt, Early Islam: Collected Articles, Edinburgh: Edinburgh University Press, ١٩٩٠.

١٦٥ - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi’ism, in: History Compass ٧/٦, ٢٠٠٩, pp. ١٥٩٣–١٦٠٥.

١٦٦ - المفكّر هارالد موتزكي هو أحد هؤلاء الباحثين، وسوف نتطرّق إلى بيان آرائهم لاحقاً.

١٦٧ - The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate, ١٩٩٧, Cambridge University Press, p. ١٨.

١٦٨ - Ibid, p. ٣٥.

١٦٩ - Ibid, p.١٨.

١٧٠ - Ibid, p. ٢٥٣.

١٧١ - L. veccia Vaglieri.

١٧٢ - Ghadir Khumm.

١٧٣ - Veccia Vaglieri L., “Ghadir Khumm” in: Encyclopedia of Islam, ٢nd ed., vol. ٢, Brill, Leiden, ١٩٩١.

١٧٤ - Maria Massi Dakake.

١٧٥ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam, pp. ٣٦-٣٧.

١٧٦ - Jacob Lassner.

١٧٧ - Jacob Lassner, “The Shaping of Abbasid Rule”, Princeton, ٠.

١٧٨ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam, p. ٣٨.

١٧٩ - Harald Motzki.

١٨٠ - The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources

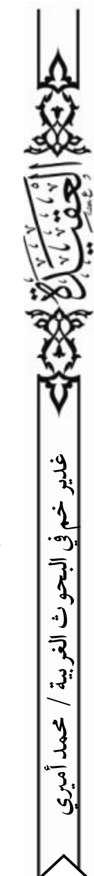
١٨١ - The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources , edited by: Harald Motzki, Leidin, Brill, ٢٠٠٠, Introduction, pp. xiv-xv.

١٨٢ - Ibid.

١٨٣ - Ibid.

١٨٤ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.٤٧-٤٨.

١٨٥ – تقصد السيدة دقاق من هذه الحرب (حرب صفّين) حيث أشارت إلى هذا الأمر أيضاً في كتابها (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام).



١٨٦ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.٤٣-٤٤.

١٨٧ - Ibid.

١٨٨ - Ibid, pp.٤١-٤٣.

١٨٩ – نقلت السيدة ماريا ماسي دقاق هذا الحديث من كتاب (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد، ج ٦، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ (الغدير، الأميني، ج ١، ص ١٦١). وقالت: "هناك تساؤل يُطرح حول صحّة ما قاله الإمام عليّ لأعضاء الشورى لأنّ الراوي لهذا الخبر، أي عامر بن واثلة الذي نقل حديث الغدير أيضاً، كان موالياً له وقد سمع الحديث صدفةً، وكذلك فإنّ اجتماع الشورى كان محاطاً بحراسة مشدّدة". لكنّها قالت بعد ذلك: "تذكير الإمام عليّ الناس بخطبة غدير خُم دون أن يذكر تفاصيل أخرى بحيث تتناقل مصادر الفريقين شيعةً وسنّةً كلامه، دليلٌ على قبول هذه الخطبة بصفتها فضيلة معنوية له، وهذا ما كان مشهوراً على نطاقٍ واسعٍ بين مختلف مؤلّفي المصادر الإسلامية في العصور الأولى".

١٩٠ – قالت السيّد دقاق: "ربّما يكون سبب هذا الطلب هو تمرّد بعض النافذين وإنكارهم أحقّيته بالخلافة، حيث تشير الأخبار إلى أنّ ١٢ أو ١٣ شخصاً قد استجابوا لأمره وجميعهم من المسلمين الأوائل الذين شهدوا حرب بدر". (مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١١٨ ـ ١١٩؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٧، ص ٢٧٦ –٢٧٧). وقالت: "وتفيد بعض الأخبار أنّ سبعين مسلماً ممّن شاركوا في حرب بدر قد انضمّوا إلى جيش الإمام عليّ في حرب صفّين". (وقعة صفّين، نصر بن مزاحم، ص ٢٣٦). وأضافت: "ولكن كما يبدو فإنّ العدد المذكور في كتب التأريخ قليلٌ جدّاً، ومن المحتمل أنّ هذه الكتب لم تذكر الأكثرية التي كانت حاضرة في يوم الغدير بعد حجّة الوداع. أمّا أخبار الشيعة حول هذا الموضوع فتذكر أنّ البراء بن عازب الذي كان داعماً للإمام عليّ منذ وفاة رسول الله والذي يعتبر أحد رواة حديث الغدير، قد وقف إلى جانب الإمام عليّ في جميع حروبه في أيام خلافته لكنّه لم يشهد بهذا الحديث في يوم الرحبة". (الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ١٠٧ ١٠٨). وقالت أيضاً: "البراء بن عازب كان يوافي الإمام عليّ وابن عباس بآخر الأخبار من سقيفة بني ساعدة عندما كانا مشغولين بتجهيز رسول الله بعد وفاته". (شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠)

١٩١ – نقلت الباحثة هذه الحادثة من مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤١٩؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٧، ص ٢٧٧.

١٩٢- سعد بن أبي وقّاص هو أحد أعضاء الشورى التي عيّنها عمر بن الخطاب كي يختاروا من بينهم خليفةً بعده، كما أنّه لم يشارك في حرب صفّين إلى جانب الخليفة الشرعي الإمام عليّ عليه السلام ضدّ معاوية بن أبي سفيان.

١٩٣- نقلت الباحثة هذا الخبر من كتاب أنساب الأشراف، البلاذري، ج ٤، ص ٩٣. وقالت: "نستنتج من استدلال معاوية أنّه يعتبر ذنبه أهون من ذنب سعد بن أبي وقّاص تجاه الإمام عليّ رغم أنّه عارضه بشكلٍ مباشرٍ وسعد توانى عن نصرته فقط، وبرّر ذلك بأنّه لم يكن حاضراً في يوم الغدير مثل سعد".

١٩٤- نقلت الباحثة هذا الخبر من كتاب مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٧٣. وقالت: "هذا الخبر لم ينقل إلا في كتاب مروج الذهب للمسعودي المعروف بولائه للشيعة".

١٩٥- راجع: المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ج ٣، ص ٣٦٦ و ٢٦٧ و ٣٧١؛ أنساب الأشراف، البلاذري، ص ٢٥١؛ تأريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ج ٢٥، ص ١٠٨.

١٩٦- للاطّلاع أكثر، راجع: أُسد الغابة، ابن الأثير، ج ٤، ص ٣٨٥؛ الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٧، ص ٤٠٦؛ تأريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ج ٤، ص ٣٣٣ / ج ٥٩، ص ٥٥ و ٦٧؛ تأريخ الطبري، الطبري، ج ٢، ص ٤٢١ و ٣٥٨؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٥، ص ٣٧٦ / ج ٨، ص ٢٣.

١٩٧- الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، عبد الحسين الأميني، ج ١، ص ١٠؛ معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٢، ص ١١١ و ٣٨٩.

١٩٨- الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، عبد الحسين الأميني، ج ١، ص ١٤٤.

١٩٩- في مبحث (تفسير الشيعة والسنّة لحديث الغدير) سوف نتطرّق إلى مناقشة رأي السيّدة ماريا ماسي دقاق حول سكوت البراء بن عازب وعدم شهادته بصحّة حديث غدير خُم ودهشة الإمام عليّ عليه السلام من هذا الموقف المتخاذل بعد أن أقرّ الأنصار له بالولاية في يوم الرحبة.

٢٠٠ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.٣٦.

٢٠١ - Ibid, p.٣٦.

٢٠٢ - Ibid, pp.٣٦-٣٧.

٢٠٣ - Ibid, p.٣٨.

٢٠٤ - Ibid, p.٣٧.

٢٠٥ - Ibid, pp.٣٧-٣٨.

٢٠٦ - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, ٢nd ed., vol. ٢, Brill, Leiden, ١٩٩١

٢٠٧ - Paula Sanders.

٢٠٨ - ... most Sunni authorities ignored the event, and those Sunnis who accepted the event as an historical fact naturally rejected the Shi'i interpretation. (Sanders Paula, "Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid Egypt" in: Studia Islamica, No.٧٥ (١٩٩٢), p.٨٨).

٢٠٩ - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, ٢nd ed., vol. ٢, Brill, Leiden, ١٩٩١.

٢١٠ - Early Shi'i thought: the teachings of Imam Muhammad al-Baqir.

٢١١ - أرزينا آر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر، ترجمة الدكتور فريدون بدره اي، ص ٨٦ـ٨٨.

٢١٢ - Halm Heinz, Shi'ism, (Second Edition), translated by: Janet Watson & Marian Hill, Edinburgh Universiry Press, Edinburgh, ٢٠٠٤, p.٥.

٢١٣ - Ibid, pp.٧-٨.

٢١٤ - Ibid, pp.٧-٨.

٢١٥ - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate.

٢١٦ - The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate, ١٩٩٧, Cambridge University Press, p. ١٨.

٢١٧ - Ibid, p. ٣٥.

٢١٨ - Ibid, p.١٨.

٢١٩ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.٤٤-٤٦.

٢٢٠ - Ibid, p.٤٢.

٢٢١ - Ibid, pp.٤٣-٤٤.

٢٢٢ - الأجواء في تلك الآونة لم تكن بصالح الإمام عليّ عليه السلام مع أنّه كان يتقلّد منصب الخلافة، حيث عارضه الكثير من الناس وحاربه بعضهم كما أنّه كان يخشى أيضاً من انقلاب بعض عسكره عليه بذريعة مخالفته لسيرة الشيخين وعدم سكوته عن البدع التي روّجا لها، وحتّى إنّ البعض لم يتورّع من التذرّع بأنّه خالف سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله، لذلك شكا قائلاً: **"قد عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته، ولو حملت الناس على تركها وحوّلتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لتفرّق عنّي جندي حتّى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عزّ وجلّ وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله... والله لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلّا في فريضةٍ، وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعةٌ، فتنادى بعض أهل عسكري ممّن يقاتل معي: يا أهل الإسلام، غيّرت سنّة عمر، ينهانا عن الصلاة في شهر رمضان تطوّعاً. ولقد خفت أن يثوروا في ناحية جانب عسكري، ما لقيت من هذه الاُمّة من الفرقة وطاعة أئمّة الضلالة والدعاة إلى النار"**. الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٥٩ ـ ٦٣؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج ٩٣، ص ٣٨٤.

٢٢٣ - للاطّلاع أكثر، راجع: نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، السيّد عليّ الميلاني، ج ٩، ص ١٣٤.

٢٢٤ - أسنى المطالب في مناقب سيّدنا عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، شمس الدين محمّد بن محمّد الجزري الشافعي، ص ٤٩ ـ ٥٠. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٩٦)

٢٢٥ - المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ج ٣، ص ٤١٩. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٧٨ - ٣٨٠)

٢٢٦ - وقعة صفّين، نصر بن مزاحم الكوفي، ص ٣٣٨؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢١، الخطبة رقم ١٢٤. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٤٠٤)

٢٢٧ - ينابيع المودّة، القندوزي الحنفي، ج ٣، ص ١٥٠. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٩٨)

٢٢٨ - المناقب، الخطيب الخوارزمي، ص ١٩٩، (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٤٠٣)؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٠، ص ٥٦، الخطبة رقم ١٧٨؛ لطائف أخبار الأول في من تصرّف بمصر من أرباب الدول، الإسحاقي، ص ٦١. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ٢، ص ١٧٦ - ١٧٧).

٢٢٩ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.٣٥.

٢٣٠ - Ibid, pp.٤٦-٤٧.

٢٣١ - Madelung Wilferd, “Imāma”, in: Encyclopedia of Islam, ٢ nd Edition, Vol. ٣, under the patronage of the International Union of Academies, Leiden, E.J. Brill, ١٩٨٦.

٢٣٢ - Asma Afsaruddin.

٢٣٣ - The Quran: an Encyclopedia.

٢٣٤ - Afsaruddin Asma, “Ghadir Khomm” in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, ٢٠٠٦.

٢٣٥ - للاطّلاع أكثر، راجع: كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص ٢٧٧؛ الغيبة، النعماني، ص ٧٥؛ بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٣١، ص ٤١١؛ الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، العلامة الأميني، ج ١، ص ١٦٥.

٢٣٦ - L. veccia Vaglieri.

٢٣٧ - Veccia Vaglieri L., “Ghadir Khumm” in: Encyclopedia of Islam, ٢ nd ed., vol. ٢, Brill, Leiden, ١٩٩١.

٢٣٨ - للاطّلاع أكثر، راجع: مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، حيث نقل الأحاديث التالية عن رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: **"أليس الله أولى بالمؤمنين؟!"** قالوا: بلى، قال: **"اللّهم من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ١، ص ١١٨؛ **"ألستم تعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟!"** قالوا: بلى، قال: **"ألستم تعلمون أنّي أولى بكلّ مؤمنٍ من نفسه؟!"** قالوا: بلى... فأخذ بيد عليٍّ فقال: **"من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ اللّهم والِ من والاهُ و عادِ من عاداهُ"** ج ٤، ص ٢٨١؛ **"أتعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟!"** قالوا: نعم يا رسول الله، قال: **"من كنتُ مولاهُ فهذا مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ٤، ص٣٧٠؛ **"اللّهم من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ٥، ص ٣٧٠.

راجع أيضاً: المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري: **"إنّ الله عزّ وجلّ مولاي وأنا مولى كلّ مؤمنٍ"** ثمّ أخذ بيد عليٍّ (رضي الله عنه) فقال: **"من كنتُ مولاهُ فهذا وليّه، اللّهم**

والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ" ج ٣، ص ٣٧٠، وبعد أن نقل هذا الحديث قال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله" ج ٣، ص ١٠٩، كما قال في موضعٍ آخر: "شاهده حديث سلمة بن كهيل عن أبي الطفيل، أيضاً صحيح على شرطهما» ج ١، ص ١١٦ / ج ٣، ص ٣٧١.

راجع أيضاً: مجمع الزوائد، الهيثمي: **"من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ»** ج ٩، ص ١٠٤، نقل الهيثمي هذا الحديث عن أحمد بن حنبل، وقال: "ورجال أحمد ثقات"، كما نقل ما يلي: "... فقال إليه ثلاثون من الناس، قال أبو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين أخذ بيده فقال: **(أتعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)**، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: **"من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"**، قال: فخرجت كأنّ في نفسي شيئاً، فلقيت زيد بن أرقم فقلت له، إنّي سمعت علياً يقول كذا و كذا، قال: فما تنكر قد سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول ذلك". نقل الهيثمي هذا الحديث من أحمد بن حنبل، وقال: "رواه أحمد و رجاله رجال الصحيح غير فطر بن خليفة و هو ثقة".

راجع أيضاً: السُّنن الكبرى، النسائي، ج ٥، ص ٤٥: **"من كنتُ وليه فهذا وليه، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ...»**.

راجع أيضاً: المعجم الكبير، الطبراني، ج ٤، ص ١٧.

٢٣٩ – منهاج السنّة النبوية، ابن تيمية، ج ٤، ص ٢٣ ـ ٢٤. ابن تيمية كذّب قول النبيّ ﷺ وزعم أنّ أهل المعرفة بالحديث ينكرونه أيضاً يف حين أنّ الأمر ليس كما يدّعي، فابن كثير الذي لا يقلّ عنه تعصّباً قد أكّد على أنّ سند هذه العبارة قويٌّ في كتابه المعتبر لدى أهل السنّة (البداية والنهاية)، حيث قال: "وصدر الحيث متواترٌ أيقن أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) قاله، وأمّا (**اللّهم والِ من والاهُ**) فزيادةٌ قوية الإسناد". البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٣٣.

٢٤٠ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.٣٤.

٢٤١ - Ibid, p.٣٨.

٢٤٢ - Ibid, pp.٣٨-٣٩.

أمّا الباحثة أرزينا آر. لالاني فقد قالت في كتابها (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر): "إنّ أهل السنة يخالفون الشيعة في دعوى أنّ الآية: **(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ**



عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) قد نزلت بشأن غدير خُم وتعيين الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وآله"، وتحدّثت عن رأي الطبري قائلةً: "رأي الإمام محمّد الباقر في تفسير قوله تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ...) واضحٌ تماماً في مختلف مصادر الشيعة، حيث يقول إنّ هذه الآية نزلت بشأن غدير خُم عندما نصّب النبيُّ علياً إماماً... أمّا الطبري فهو لا يكتفي بتجاهل الأخبار التي تؤيّد آراء الشيعة فحسب، بل إنّه يتعمّد ذكر أخبارٍ بمضامين معيّنة للتشكيك بآرائهم... ومن الواضح غاية الوضوح أنّه قد تكلّف كثيراً لإنكار آراء الشيعة". الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر، أرزينا آر. لالاني، ترجمة الدكتور فريدون بدره اي، ص ٨٧ ـ ٨٨.

٢٤٣ - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.٣٩-٤٠.

٢٤٤ - Ibid, p.٤٧.

* مصادر البحث *

* أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
* أحمد بن عبد الحليم الحرّاني المعروف بـ (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
* أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
* أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٤م.
* أرزينا آر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور فريدون بدره اي، الطبعة الأولى، منشورات فروزان روز، طهران، ١٣٨١ ش.
* إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق وتعليق:علي شيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
* إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.

* سليمان بن أحمد بن أيّوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
* السيّد عليّ الميلاني، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
* عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٧م.
* عزّ الدين عليّ بن محمّد بن عبد الكريم الجزري المعروف بـ (ابن الأثير)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت.
* عليّ بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بـ (ابن عساكر)، تأريخ مدينة دمشق،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ.
* الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير مجمع البيان، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥م.
* كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمه إلى العربية: نبية أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
* محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (ج ٣١)، تحقيق: الشيخ عبد الزهراء العلوي، دار الرضا، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (ج٩٣)، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ومحمّد الباقر البهبودي، الطبعة الثانية المصحّحة، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد بن إبراهيم النعماني، كتاب الغيبه، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعه الأولى، أنوار الهدى، قم ١٤٢٢هـ.
* محمّد بن جرير الطبري، تأريخ الطبري، مراجعه وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
* محمّد بن سعد بن منيع الهاشمي المعروف بـ (ابن سعد)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
* محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، إشراف، يوسف عبد الرحمن المرعشلي.
* محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ (الشيخ الصدوق)، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٣٦٣ ش.
* محمّد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمّد عثمان، الطبعة

الثانية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد بن يزيد القزويني المعروف بـ (ابن ماجة)، سنن ابن ماجة، تحقيق وترقيم وتعليق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
* محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.
* النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الغفّار سليمان البنداري والسيّد حسن كسروي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.
* نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفّين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٨٢ه.
* نور الدين عليّ بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
* ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

A fsaruddin Asma, "Ghadir Khomm" in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, ٢٠٠٦.
Armstrong Karen, "MUHAMMAD", in: Encyclopedia of Religion,٢nd ed., vol. ٩, Lindsay Jones, editor in chief, United States of America.
Armstrong Karen , "Islam A Short History", ٢٠٠٢, New york.
Asani Ali S., "Ali b. Abi Talib", in: Encyclopedia of the Qurān, v.١, Brill, Leiden, ٢٠٠١, Black Antony, The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present, Routledge, ٢٠٠١, pp. ٩-١٧: "The Mission of Muhammad".
Crone P., "Review of The Succession to Muammad" , Times Literary supplement, ٤٨٩٧ (٧ Feb, ١٩٩٧): ٢٨.
Dakake Maria Massi, "Ghadir Khomm" in: Encyclopedia lranica.
Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite ldentity in Early Islam, editor: Seyyed Hossein Nasr, State University, of New york press,٢٠٠٧.
Doniger wendy (Consulting Editor), "SHI'ITE" in: Merriam-Webster's Encyclopedia of world Religions, wendy Doniger (Consulting Editor), Massachusetts.



Doniger wendy (Consulting Editor), "Ali" in: Merriam-webster's Encyclopedia of world Religions, Wendy Doniger (Consulting Editor), Massachusetts.

Doniger wendy (Consulting Editor), Muhammad" in: Merriam-webster's Encyclopedia of world Religions, Wendy Doniger (Consuling Ediror). Massachusetts.

Ehlert Trude, "Muhammad" in : Encyclopedia of Islam,٢nd Edition, vol. ٧, Brill, Leiden, ١٩٩٣.

Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass ٧/٦, ٢٠٠٩.

Gleave, Robert M., "Ali b. Abi Talib", in: Encyclopaedia of Islam(Three), Edited by: Gudrun Kramer - Denis Matringe-John Nawas-Everett Rowson, Brill, ٢٠١١.

Graham W.A., "Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate", Muslim World, ٨٩.٢ (١٩٩٩): ١٩٤.

Halm Heinz, Shi'ism, (Second Edition), translated by: Janet Watson Marian Hill, Edinburgh University Press, Edinburgh, ٢٠٠٤.

Hegland Mary Elaine, "Ahl al-Bay" in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic world. Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University press, ١٩٩٥.

Hodgson Marshall G. S., "How Did the Early Shi'a become Sectarian?", Journal of the American Oriental Society, Vol. ٧٥, No. ١. (Jan. - Mar., ١٩٥٥).

Hodgson Marshall G. S., The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,The University of Chicago Press, Chicago, ١٩٧٤.

Jacob Lassner, "The Shaping of Abbasid Ruld", princeton, ١٩٨٠.

Kazemi Moussavi Ahmad, "Ghadir Khomm" in: Encyclopedia lranica.

Kéchichian Joseph A. Jafri Syed Husain M. Dabashi Hamid Moussalli Ahmad, "Shi'i lslam" in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University Press, ١٩٩٥.

Kohlberg Etan Poonawala l. K., "Ali b. Abi Talib,,in: Encyclopedia tranica.

Kohlberg Etan (editor), Shi'ism, Hebrew University of Jerusalem, Israel, ٢٠٠٣.

Kohlberg Etan, "Some Imami Shi'i views on the sahaba", Jerusalem Studies



in Arabic and Islam ٥ (١٩٨٤), p. ١٤٣-١٧٥=BL, art. IX.

Kohlberg Etan, From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya, in: Bulletin of the school of Oriental and African Studies,university of London, Vol. ٣٩, No. ٣ (١٩٧٦), Cambridge University press on behalf of School of Oriental and African Studies.

Kohlberg Etan,"The Evolution of the Shi'a", The Jerusalem Quarterly٢٧ (١٩٨٣), p. ١٠٩-١٢٦=BL, art. I (different pagination). originally published in Hebrew as "Ha-Shi'a: si'ato shel'All",in Zmanim ٨ (١٩٨٢), p. ١٦-٢٣, repro in Martin Kramer (ed.), Meha'a u-mahpekha ba-islam ha-shi,i (protest and Revolution in Shf'ite Islam),Tel-Aviv ١٩٨٥, p. ١١ -٣٠.

Lalani Arzina R., "Shi'a" in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London,٢٠٠٦.

Landolt Hermann, "Walayah" in: The Quran: an Encyclopedia,Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, ٢٠٠٦.

Leaman Oliver (Editor), Tlte Quran: an Encyclopedia,Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, ٢٠٠٦.

Madelung Wilferd, "IMAMATE" in: Encyclopedia of Religion,٢nd,ed,., vol. ٧, LindsayJones, editor: in chief, United States of America.

Madelung Wilferd, "Imāma", in Encyclopedia of Islam, ٢nd Edition, vol.٣, under the patronage of the International Union of Academies, Leiden, E.J. Brill, ١٩٨٦.

Madelung Wilferd,"Shi'a"in: Encyclopedia of lslam,٢nd Edition,vol.٩,Brill,Leiden. ١٩٩٧.

Madelung Wilferd. "Shi'ism", in: Encyclopedia of Religion,٢nd Edition. vol. ١٢, Lindsay Jones editor in chief, United Statcs of America.

Madelung Wilferd, The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate,١٩٩٧, Cambridge University Press.

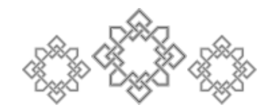
Momen Moojan, An Introduction to Shi'i lslam-The History and Docuines of Twelver shi'ism, United States, Yale University Press, ١٩٨٥.

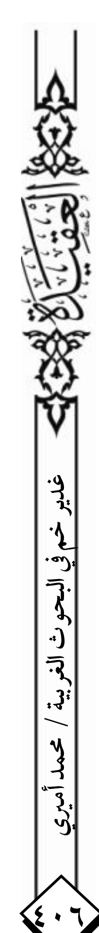
Montgomery Watt W., Muhammad at Medina. Oxford University Press, ١٩٥٦.

Montgomery Watt W., Muhammad: prophet and statesman, Oxford University Press, ١٩٦١.

Montgomery Watt William, Early Islam: Collected Articles, Edinburgh:

Edinburgh University Press, ١٩٩٠.
Morony M., "Review of The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate", JNES, ٥٩.٢ (٢٠٠٠): ١٥٣.
Motzki Harald (editor), The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Leidin, Brill, ٢٠٠٠.
Nasr Seyyed Hossein, The Heart of Islam-Enduring Values for Humanity, New York, ٢٠٠٢.
Rubin Uri. "MUHAMMAD".in: Encyclopedia of Quran, vol ٣, Brill, Leiden, ٢٠٠٣.
Sachedina Abdulaziz. "Ali ibn Abi Talib", The Oxford Encyclopedia of the lslamic World' Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University Press, ١٩٩٥.
Sachedina Abdulaziz. "Imāmah" in Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Oxford University Press, ٢٠٠٧-٢٠١١:
Sanders Paula, "Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid Egypt" in Studia Islamica, No. ٧٥ (١٩٩٢).
Shah-Kazemi Reza. "Ali b. Abi Talib" in: Encyclopedia of Religion.٢nd ed.., vol. ١, Lindsay Jones, editor in chief, United States of America.
Stewart Devin J., "Farerwell Pilgrimage", in: Encyclopedia of Quran, Brill. Leiden, vol.٢, ١٩٩١ .
Vaglieri Veccia L., "Ali b. Abi Talib" in: Encyclopedia of lslam.٢nd Edition, vol. l" Brill, Leiden, ١٩٨٦.
Vaglieri Veccia L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam.٢nd ed., vol. ٢. Brill, Leiden, ١٩٩١.





فقه حديث الغدير

□ د. فلاح رزاق جاسم



يتعاظم تلازم حديث الثقلين مع حديث الغدير تلازماً حيّاً ولاسيما في أحد طرقه ودلالة الأول على الثاني، من هنا كان لابد من إخضاع حديث الغدير هو الآخر إلى طاولة البحث لبيان فقه ما جاء فيه.

والحق أن حديث الغدير لم يكن مجرد خبر ورواية تدرس فيستنبط ما يريده الله تعالى وإنما هو واقع من ذلك اليوم ولكن لما وقع من أحداث وما حصل من واقع بعد وفاة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولما ألفه المسلمون من هذا الواقع وما يشعر به بعضهم من رغبة ودافع نحو تبرير الواقع فدار جدل حول معنى أو مفاد حديث الغدير في فترة متأخرة عن عهد الصحابة.

أما في عهد الصحابة فلم يقع الجدل؛ لأنهم لم يختلفوا في معناه وإنما اختلفوا فيه من حيث الموقف بل اختلفوا من حيث الإيمان فمن متقبل له منهم بصدر منشرح ومن مستكثر ومستقل له ومن معرض عنه بل منهم من وقف ضده ونحن وبعد هذا التاريخ أصبحنا بحاجة إلى فهم معنى الغدير أو بيان معنى هذا الحديث، ففصول الحديث وان كانت مترابطة وبينها تكامل ولكن عبارة (من كنت مولاه فعلي مولاه) تكفي وتفي بالغرض المقصود ولذلك اشتهر ترديدها والاحتجاج بها وهي المحور

والعمود الفقري للحديث مع ملاحظة مفهوم الولاية في الإسلام والظرف المحيط بصدور الحديث والخطبة والجو الذي هيأ الرسول صلى الله عليه وآله بتلك المناسبة والمقدمات التي قدمها وطريقة جمع الناس والتوقيت وكونه بصدد الوصية لما بعد موته الذي أعلن عن قربه ثم النظر بشيء من التركيز بأقرب مقدمة وهي قوله صلى الله عليه وآله : «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» فصبها بصيغة السؤال والاستفهام مع انه قريباً راحل عنهم بما يستلزم النظر لخلفية النص والتدبر فيه وسنأتي على ذكر المحطات التي تستحق التوقف والتأمل فيها.

■ أثر الزمان والمكان في ورود الحديث:

ذلك أن اختيار الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله زمان أو وقت الحج في إطلاق الحديث له دلالات أعمق في تشريعات الحديث (حديث الثقلين)الملازم معه وكان توقيت الاختيار مع أكبر تجمع للمسلمين آنذاك بدون نداء إعلامي في مكان(مكة) وفي زمان (فريضة الحج)، حيث من المعلوم والمؤكد أن الوافدين على مكة أوقات الحج سيكون عددهم أكثر من حيث الكمية وسيكون الناس الوافدون هم طبقة المؤمنين أو المقرين بفريضة الحج غير الرافضين لها أو الناكرين لرسالة الرسول صلى الله عليه وآله من حيث النوعية فإن إطلاق هكذا حديث في اجتماع كهذا ومكان بمكة وزمان كأيام الحج سيكون له وقع أكبر ولصدوره من النبي صلى الله عليه وآله أهمية أعظم مما لو أطلق في ظروف غير هذه وهذا ما يجعلنا عند الحديث في دلالته لدى اعتبار البعض له من أحاديث التوجيه أو الإشارة إلى التوصية في احترام الكتاب العزيز والعترة وتوقيرهما أن نأخذ على كلام هؤلاء بالتنبه لأهمية ظرف صدور هذا الحديث وعند ذاك سيكون لظرفي الزمان والمكان في هذا الحديث تدخل مباشر من حيث أهميته وعمق تشريعاته وسيكون لسبب وروده أو صدوره عنه صلى الله عليه وآله غايات متعددة وإلا ما الذي يدعو الرسول صلى الله عليه وآله أن يوقف تلك الجموع الغفيرة في تلك الصحراء اللاهبة بحر القيظ والظهيرة القاتلة وفي رمضاء



الهجير بعد تفرقهم إلى طرق متعددة فلا يكون ذلك إلا لأمر هام أكثر مما قاله لهم في الأوقات الأخرى بتأكيد أكثر.

■ نسخ الحديث أو تخصيصه:

أما من ناحية نسخ حديث (الثقلين) و(الغدير) بحديث آخر فإن وقت صدوره وطريقة عرضه على الملأ بما يحتاج معه الناسخ له إلى أن تكون طريقة عرضه مشابهة لطريقته بل لا يمكن صدور حديث ناسخ له عن الرسول صلى الله عليه وآله بصورة انفرادية على طبقة من المسلمين دون غيرهم لان إدعاء هذه الطبقة بهذا الحديث الناسخ سيواجه إشكالات وردود وإنكار عام من قبل كل الحجيج الذين حضروا الواقعة فضلاً عن أن توقيت صدور الحديث قبل (شهرين من وفاته صلى الله عليه وآله يؤكد عدم نسخه بحديث آخر مناف له أو معارض لمحتواه ولا وجود لمثل هذا الحديث، فبعد الإقرار بحديث الغدير وعدم إنكاره لشهرته وذياع صيته جاءت المحاولات في الالتفاف عليه ومحاولة حرفه عن مقصوده بما يؤكد ثبوته. أما إذا كانت هناك دلالات من أحاديث كانت قد صدرت من الرسول صلى الله عليه وآله وادّعي أنها في آخرين مثل حديث (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[1]، فلو وافقنا القول بعموم هذه الأحاديث وشمول كافة الصحابة فإن وقت ورود حديث الغدير يدلل على تخصيصه بالإمام علي عليه السلام دون سائر الصحابة بالولاية في المكان والزمان بما يدل على نسخ ما يعارضه إن كان هناك دلالات في أحاديث أخرى، ثم أن الصحابة لا يصح أن يكونوا كلهم أمان ونجاة لمن يقتدي بهم وذلك:

١ـ لضعف أو بطلان الحديث كما صرح غير واحد.

٢ـ إنّ من الصحابة من ارتدّ وانقلب على عقبيه كما أشارت الآية الكريمة: ﴿أَفَإِين مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ

شَيْئًا﴾[٢]. ومنهم المنافق كعبدالله بن أُبيْ وأمثاله ومنهم من ارتدّ خاسراً كما في رواية الحوض (وانّ أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول أصحابي أصحابي، فيقال إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم)[٣]، وفي موضع آخر (ليرفعن رجال منكم ثم ليختلجن دوني فأقول يا رب أصحابي فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك)[٤].

٣ـ عدم كفايتهم في جملة من المواطن:

٤ـ إخبار القرآن بوجود المنافقين في حياة النبي صلى الله عليه وآله وما يبدو أن حديث النجوم هذا مجعول لأغراض سياسية ذلك أن الحديث الوارد على ما رواه جملة من الأعلام وما يتماشى مع الواقع هو قوله صلى الله عليه وآله: «النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب إبليس»[٥]، وباعتبار انه ليس كل النجوم يُهتدى بها وإنما القسم منها كما هو الشائع والمعروف عند العرب لذا خصص بأهل البيت عليهم السلام كونهم عدداً متميزاً الذي هو كالنجوم المتميزة وبالتالي يكون الحديث متماشياً مع الواقع.

■ الدلالة النفسية للحديث:

لدى سرح النظر في الظرف المحيط بصدور الحديث والخطبة والأجواء التي هيأها النبي صلى الله عليه وآله بتلك المناسبة والمقدمات التي قام صلى الله عليه وآله بطرحها والطريقة التي جمع بها الناس والتوقيت وكونه بصدد الوصية لما بعد الموت بما أعلن عن قربه ثم التركيز والنظر بأقرب مقدمة وهي قوله صلى الله عليه وآله: «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» والتي جاءت بصيغة الاستفهام والسؤال مع انه قريباً راحل عنهم كل ذلك يستلزم التأمل والتدبر ذلك أن استفهامه صلى الله عليه وآله له أبعاده النفسية وأثره في تهيأت النفوس لتلقي الأمر بالقبول ولو مؤقتاً ذلك أن المهم هو تبليغ هذا الأمر العظيم بسلام دون ردّات فعل

عنيفة بها يؤثر سلبياً على الدين من حيث الأساس فالاستفهام والجواب عليه يقطع الألسن في تلك اللحظة من اللغط فهو صلى الله عليه وآله مبلغ عن الله تعالى وضمن صلاحياته التي هي جزء من ولايته وإذا ثبت الدرجة العليا فمن الأولى ثبوت الدرجات الأقل منها ومن ضمنها الولاية على الأمر، إنّ التحول من صيغة الأولوية في المقدمة إلى هذه الصيغة فيه دلالات إيجابية أيضاً فكلمة (المولى) أو كلمة (الولي) أوسع دائرة من كلمة (أولى) وهي أساس لها أيضاً، فإذا ذكر بالأولوية وذكر المعنى الأوسع ثبتت الولاية تلقائياً.

إنّ النبي صلى الله عليه وآله هو ولي المؤمنين وولايته عليهم فرع ولاية الله وذكرت معها في الآية الكريمة بلا فصل: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا**﴾[٦]. ومن ثم فهو أولى بكل مؤمن من نفسه وولاية علي عليه السلام امتداد لهذه الولاية والرسول صلى الله عليه وآله (يريد أن يبين الولاية بكل أبعادها وكل درجاتها وكل مجالاتها وهذا التعبير يكفي لأنه جامع مانع، إنه يكفي لبيان أن الإمام عليه السلام ولي المجموع بالأمور العامة وهو يتضمن معنى أولى بهم من أنفسهم كمجموع ويكفي لبيان انه ولي كل فرد من المجموع بالأمور العامة أو التي لها علاقة بها أيضاً كالقضاء والجهاد وحفظ الأمن فله أن يتصرف بأي من المؤمنين في هذه الحالات)[٧]، لأنه صلى الله عليه وآله أطلق الكلام وعممه وقرنه بنفسه ولو أراد شيئاً دون ولايته أو يختلف عنها شيئاً لوضحه لأنه في مقام التبليغ عن الله تعالى فلا يصح منه في ذلك المقام الإجمال المحيّر وفعلاً لم يتحير بكلامه أحد من الحاضرين مع انه بإمكانه صلى الله عليه وآله أن يختار غير هذه الكلمات ولو أراد شيئاً آخر كما يذكر البعض فبإمكانه أن يبين أن لعلي عليه السلام على المؤمنين ذلك الحق مباشرة بغير لفظ الولاية وتبقى حصة الإمام في الولاية بين المؤمنين على فاعليتها وله ذلك الأمر الإضافي أيضا على فرض أن المقصود من كلمة (المولى) غير المتعارف من معنى الولاية وسيأتي أن شاء الله بيان الأمر والمراد من ذلك.

■ **الدلالة التشريعية للحديث :**

إن هذه الأحداث المشار إليها حصلت في يوم واحد ومكان واحد على مرأى ومسمع الغالبية المطلقة من الصحابة ومن المعروف أن الله تعالى إذا فرض شيئاً جديداً على المسلمين لا يجعل له مقدمات ولا ترتيبات، فحين فرض الصلاة أخبر المسلمين بذلك مباشرة وهكذا سائر الفرائض كالصوم والزكاة وفي حادثة الغدير نجد اختلاف الأمر فقد نزلت آية تأمر الرسول صلى الله عليه وآله تبليغ ما أنزل الله إليه وبعد تبليغه نزلت آية الإكمال وكأن إكمال الدين متوقف على هذا الأمر، فما هو هذا الأمر هل هو النص على خلافة علي أم بيان محبته؟!، إن الملاحظ في الحديث الشريف انه صلى الله عليه وآله استدرج المسلمين آخذاً منهم الشهادة لله بالوحدانية ولنفسه بالنبوة كي يمهد للأمر المراد تبليغه، فالرسول صلى الله عليه وآله ذكر أصلين من أصول الدين (التوحيد والنبوة) فما علاقة محبة علي ونصرته للمسلمين بهذين الأصلين؟. وهل محبة علي عليه السلام تستلزم ذكر التوحيد والنبوة؟ فقصد المحبة هنا غير وارد ذلك انه صلى الله عليه وآله أخذ الشهادة من الناس بالتوحيد ثم بالنبوة فثلّث بالإمامة وهذا ما يقتضيه السياق، ثم أن النبي صلى الله عليه وآله حين قال في كلامه : إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه فحين قال صلى الله عليه وآله : وأنا أولى بهم من أنفسهم قال مباشرة فمن كنت مولاه أي من كنت أولى به من نفسه فعلي كذلك ففسر النبي صلى الله عليه وآله كلمة (مولى) بكلمة(أولى) وكلمة (أولى) هنا أعم من الخلافة فكما أن طاعة النبي أولى من طاعة الناس لأنفسهم فكذلك علي، ومن المفيد هنا ذكر ما أجاب به السيد شرف الدين بعد تأويل الشيخ سليم البشري لكلمة (المولى) بالناصر والمحب فأجاب شرف الدين: (لو سألكم فلاسفة الاغيار عما كان منه يوم غدير خم فقال لماذا منع تلك الألوف المؤلفة يومئذ عن المسير وعلى م حبسهم في تلك الرمضاء بهجير؟ وفيم اهتم بإرجاع من تقدم منهم وإلحاق من تأخر؟ ولم أنزلهم جميعاً في ذلك العراء على غير كلاء ولا ماء؟. ثم خطبهم عن الله عز وجل في ذلك المكان الذي منه يتفرقون ليبلغ الشاهد منهم الغائب وما المقتضي



لنعي نفسه إليهم في مستهل خطابه؟ إذ قال: يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب وإني لمسؤول وإنكم لمسؤولون، وأي أمر يسأل النبي ﷺ عن تبليغه؟ وتسأل الأمة عن طاعتها فيه ولماذا سألهم ألستم تشهدون أن لا اله إلا الله وان محمداً رسول الله؟ قالوا: بلى، ولماذا اخذ حينئذ على سبيل الفور بيد علي فرفعها إليه حتى بان بياض إبطيه فقال: يا أيها الناس إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، ولماذا فسّر كلمته وأنا أولى بالمؤمنين بقوله: وأنا أولى بهم من أنفسهم، ولماذا قال بعد هذا التفسير «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهمّ والِ من ولاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله»؟ ولم خصه بهذه الدعوات التي لا يليق لها إلا أئمة الحق وخلفاء الصدق؟ ولماذا قرن العترة بالكتاب وجعلهم قدوة لأولي الألباب؟ وفيمَ هذا الاهتمام العظيم من هذا النبي الكريم؟ وما المهمة التي احتاجت إلى كل هذه المقدمات؟ وما الشيء الذي أمره الله بتبليغه؟ وأي مهمة استوجبت من الله التأكيد واقتضت الحض على تبليغها بما يشبه التهديد؟ وأي أمر يخشى النبي الفتنة تبليغه ويحتاج إلى عصمة الله؟ أكنتم ـ بجدك لو سألكم عن هذا كله ـ تجيبون بان الله عز وجل ورسوله ﷺ إنما أراد بيان نصرة علي للمسلمين وصداقته لهم ليس إلا ؟ ما أراكم ترتضون هذا الجواب ولا أتوهّم أنكم ترون مضمونه جائزاً على رب الأرباب ولا على سيد الحكماء وخاتم الرسل والأنبياء وانتم أجل من أن تجوزوا عليه أن يصرف همه كلها وعزائمه بأسرها إلى تبيين شيء بيّن لا يحتاج إلى بيان ولا شك أنكم تنزّهون أفعاله وأقواله عن أن تزدري بها العقلاء أو ينتقدها الفلاسفة والحكماء)[٨].

■ الدلالة اللغوية للحديث:

وممن ذهب إلى تفسير كلمة (مولى) بـ(أولى) كثير من العلماء ونص ابن طلحة الشافعي[٩]، على طائفة ممن حملوا اللفظة في الحديث على (الأولى) وذهب لهذا الرأي المبرّد والزجاج وابن الانباري، والفراء وثعلب وابن المبارك وابن الملقن والجوهري

ومن المفسرين : الطبري[١٠] ، والبغوي[١١] ، وأبو حيان الأندلسي[١٢] ، والبيضاوي[١٣]، والثعلبي[١٤]، والرازي[١٥]، وانّ المولى والولي وصفان من الولاية ومن مشتقاتها القيام بأمر والتقلّد له كما يستفاد من كتب اللغة ومن ذلك: (ولي الوالي البلد، وولي الرجل البيع ولاية، فيهما وأوليته معروفاً ونقول فلان ولي وولي عليه وولاه الأمير عمل كذا وولاه بيع الشيء وتولى العمل أي تقلّده)[١٦]، ويقال: (ولي الشيء وعليه ولاية وولاية أو هي المصدر بالكسر الخطة والإمارة والسلطان وأوليته الأمر وليته إياه... وتولى الأمر تقلّده... وأولى على اليتيم: أوصى... واستولى على الأمر: بلغ الغاية)[١٧]، وفي ذلك: (قال سيبويه: الولاية بالكسر ـ الاسم مثل الإمارة والنقابة لأنه اسم لما توليته وقمت به فإذا أرادوا المصدر فتحوا... والولي وليّ اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته، وولي المرأة الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه، وفي الحديث: أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل)[١٨]، وفي رواية: وليّها أي متولي أمرها[١٩]، واعتبر أبو عبيده في كتابه (غريب الحديث)(المولى) بمعنى (الأولى) مستشهداً بقول الأخطل[٢٠]:

فأصبحت مولاها من الناس كلها وأحـــرى قريش أن تهاب وتحمدا

وقد حكي عن أبي العباس المبرّد أنه قال: «الولي الذي هو الأولى والأحق ومثله المولى وقد ذكر جماعة كثيرة من المفسرين في تفسير قوله تعالى:﴿**النَّارُ هِيَ مَوْلاَكُمْ**﴾[٢١]، أي أولى بكم[٢٢]، واستناداً إلى ما تقدم فان (الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل... وكل من ولي أمراً فهو مولاه ووليه... وقول عمر لعلي أصبحت مولى كل مؤمن أي ولي كل مؤمن)[٢٣]، ويتضح مما تقدم ـ لغوياً ـ أن حقيقة كلمة (المولى) من يلي أمراً ويقوم به ويتقلده وما عدوه من المعاني فإنما هي مصاديق وقد أطلقت عليها من باب إطلاق اللفظ الموضوع لحقيقة على مصاديقها كإطلاق كلمة (الرجل) على زيد وعمر وبكر (فيطلق لفظ المولى على الرب لأنه القائم بأمر المربوبين

وعلى السيد لأنه القائم بأمر العبد وعلى العبد لأنه يقوم بحاجة السيد وعلى الجار وابن العم والحليف والعقيد والصهر لأنهم يقومون بنصرة صاحبهم فيما يحتاجون إلى نصرتهم وهكذا فاللفظ مشترك معنوي فمعنى قوله صلى الله عليه وآله : من كنت مولاه فعلي مولاه: من كنت متقلداً لأمره وقائماً به فعلي متقلداً أمره والقائم به وهذا صريح في زعامة الأمة وإمامتها وولايتها فإن رسول الله صلى الله عليه وآله زعيم الأمة ووليهم وسلطانهم والقائم بأمرهم فثبت لعلي عليه السلام ما ثبت له من الولاية العامة والزعامة التامة»(٢٤).

■ القرائن الحالية والمقالية في الحديث:

وهناك قرائن حالية وأخرى مقالية على أن المراد من لفظ (المولى) بمعنى الولاية أما القرائن الحالية فهي أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بحبس المتقدم في السير ومنع التالي في محل ليس صالحاً للنزول، بيد أنّ الوحي حبسه هناك والناس قد أنهكتهم وعثاء السفر وحر الهجير وحراجة الموقف حتى أن أحدهم ليضع طرفاً من ردائه تحت قدميه فعند ذاك رقى رسول الله صلى الله عليه وآله منبر الأهداج فهل يصح أن يراد من المولى في هذا الموقف الحرج غير إبلاغ الولاية لعلي وانّه هو المتصرف والآخذ بالزمام بعده وإلا فلو أغمض على هذا المعنى وقيل بان المراد من المولى الناصر والمحب لسقط الكلام عن البلاغة واحتفظ عامة الناس بحق النقد والرد على النبي صلى الله عليه وآله بعدم ضرورة حبس هذه الحشود في ذلك الموقف غير الصالح للنزول وإلقاء الخطبة لأجل تفهيم الجميع أمراً واضحاً وهو الدعوة إلى نصرة علي وحبه فلا يسوغ للنبي صلى الله عليه وآله حشر الجماهير في حر الرمضاء إلا أن تكون الخطبة حول أمر خطير تناط به حياة الإسلام وكيان المسلمين وهي تعيين الوحي بعده وإضفاء الولاية العامة على من بعده.

أمّا القرائن المقالية: فكثيرة ونشير إلى بعضها:

١ـ صدر الحديث وهو قوله صلى الله عليه وآله : ألست أولى بكم من أنفسكم فهذه قرينة على

أن المراد من (المولى) ما ورد في الصدر وهي الأولوية في النفوس والأموال قال سبحانه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْـمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾(٢٥).

٢ـ قوله ﷺ في ذيل الحديث: اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله، أو ما يؤدي مؤداه، فلو أريد منه غير الولاية العامة والأولوية بالتصرف فما معنى هذه الإطالة؟

٣ـ أخذ الشهادة من الناس حيث قال: ألستم تشهدون أن لا إله إلا الله وان محمداً عبده ورسوله، وان الجنة حق والنار حق، فإن وقوع قوله ﷺ: من كنت مولاه في سياق الشهادة بالتوحيد والرسالة يحقق أن المراد هو الخلافة بعد الرسالة للأولوية على الناس ولعلّ ما يكفي ما ذكرنا من القرائن، بأنه لم يفهم الشعراء والأدباء منذ صدور الحديث من صاحب الرسالة إلا الأولوية العامة لعلي ﷺ وقد أنشأ حسان بن ثابت شعراً في هذا المقام.

٤ـ ذكر قبل بيان الولاية قوله ﷺ: كأني دعيت فأجبت أو ما يقرب من ذلك، وهو يُعرب عن أنه ﷺ لم يبقَ من عمره إلا قليل، ويحاذر أن يدركه الأجل فأراد سد الفراغ الحاصل بموته ورحلته بتنصيب علي عليه السلام إماماً وقائداً من بعده، فإن هذه القرائن وغيرها الموجودة في كلامه ﷺ توجب اليقين بأن الهدف من هذا النبأ في ذلك الحشد العظيم ليس إلا إكمال الدين وإتمام النعمة من خلال ما أعلن عنه ﷺ أن علياً قائد وإمام للأمة وللحصول على المزيد من هذه القرائن فيمكن مراجعة ما كتبه الأميني في كتابه الغدير(٢٦)،على أن ذكر التوحيد والمعاد والرسالة في خطبته ﷺ والتنويه برحيله عن قرب وذكر الثقلين كل ذلك يعرب عن أن النبي ﷺ بصدد بيان أمر خطير فيه إكمال الدين وإتمام النعمة لا بصدد الايصاء بإكرام أهل بيته الذي لم يكن أمراً مستوراً على الأمة أضف إلى ذلك أنه لو كان الهدف من كلام النبي ﷺ هو الإيصاء بالمحبة والمودة فلماذا أخره إلى أخريات أيام حياته الشريفة؟ ولماذا نوّه به في



حشد عظيم في صحراء لا يخيم على الناس فيها إلا حر الشمس؟ أو ليس هذا بعيداً عن بلاغة النبي صلى الله عليه وآله ورعاية مقتضى الحال؟

■ دلالة السياق في الحديث:

والحق أنّ سياق الحديث ودلالته تشعر أنّ(المولى) تعني(الأولى)، فإنّ هناك قاعدة في علم الحديث يعبر عنها بقاعدة الحديث يفسر بعضه بعضاً ففي أحاديث أخرى للنبي صلى الله عليه وآله بحق علي عليه السلام والتي تعني (الأولى) أي الولاية ومنها:(من كنت وليّه فعليّ وليه)، وفي رواية :(هو وليكم بعدي وأنه مني وأنا منه)(٢٧)، وفي لفظ آخر يقول صلى الله عليه وآله :«ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله ـ والقول لبريدة ـ قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه»(٢٨)، وقوله صلى الله عليه وآله: (علي ولي كل مؤمن بعدي)(٢٩)، وفي لفظ أبي داود:(هذا وليي والمؤدي عني اللهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه)(٣٠)، وفي لفظ آخر لأبي داود:(أيها الناس من وليكم:قالوا الله ورسوله ثلاثاً، ثم أخذ بيد علي فأقامه ثم قال:من كان الله ورسوله وليه فهذا وليه اللهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه)(٣١). فبقرينة وسياق:ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم بما يعني الولاية وقوله صلى الله عليه وآله في الأحاديث المتقدمة مثل: علي وليكم بعدي، من كنت وليه فهذا وليه ماذا يشعر هذا السياق؟ لا شك أننا نشعر من خلال السياق وكأنه صلى الله عليه وآله نظر بعين الغيب وأنه سيأتي من يشكك بكلمة(مولى) فأكد بهذه الأحاديث المتقدمة من خلال السياق بالشعور بالولاية مصرحاً بالسياق نفسه بأنه صلى الله عليه وآله من أنفسهم التي تعني الولاية ثم بقرينة أخذه بيد علي ليقول لهم هذا هو من بعدي بالولاية، ثم ماذا تعني بخبخة الشيخين سوى الولاية(٣٢)، ثم أن سياق الآية: «**وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**»، ما يشعر بأن هناك تخوفاً من الرسول صلى الله عليه وآله في إبداء الأمر ولعل منشأ هذا التخوف خطورة العزم على القيام بالأمر لمعرفة ردة الفعل المنتظرة وما هذا التخوف إلا لأمر عظيم وخطير يتعلق بالولاية وليس مجرد المحبة والنصرة.

أضف إلى ذلك أن وحدة السياق بين حديث الغدير وحديث آخر يدل على معنى (الأولى) ما يفصح عن الحقيقة أكثر والحديث: «ما من مؤمن إلا وأنا أولى الناس به في الدنيا والآخرة، فأيما مسلم ترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا فإن ترك ديناً أو ضياعاً فليأتِني وأنا مولاه»(٣٣).

وتماثل السياق واضح هنا جداً فإن النبي صلى الله عليه وآله ذكر أولاً أولويته بالمؤمنين من أنفسهم في الدنيا والآخرة ، ثم قال:(وأنا مولاه)، وكذلك الأمر في حديث الغدير إذ بيّن فيه كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم قال:(من كنت مولاه فعليّ مولاه)، ثم أن دعاءه صلى الله عليه وآله فيه إفادة تثبت أن مقصده صلى الله عليه وآله لم يكن منصرفاً إلا إلى ولاية الأمر.ولعل من أقوى القرائن على ذلك هو اقتران حديث الثقلين بحديث الغدير المتواترين كليهما ومجيئهما بسياق واحد ما يدلّ على أنّ دلالة حديث الثقلين هي نفس مدلول حديث الغدير،واقتران حديث الثقلين بحديث المنزلة في بعض طرقه لتصبح ثلاثة أحاديث في سياق واحد وليس مجيء ذلك إلا لحكمة باعثة وتنبيه هام للأمة لمعرفة ذلك الأمر والأخذ به والسير على نهجه.

■ أحاديث أخرى تعضد سياق الحديث وفقهه:

إنّ مظاهر دلالة حديث الغدير على الولاية تعطي لنا الوضوح الكامل لمبدأ اهتمام الإمام علي عليه السلام بنفسه وكذا سائر أئمة أهل البيت وعلماء الإمامية بإثبات هذا الحديث سنداً ودلالة ونشره بين الأمة بشتى الوسائل والطرق وبقائه في الأذهان والأفكار على مدى الدهور والأعصار فنرى «الإمام يناشد الأصحاب بهذا الحديث في يوم الشورى وفي يوم الرحبة وفي يوم الجمل والصديقة الزهراء تحتج به فيما رواه ابن الجوزي بل احتج به بعض الأصحاب من خصماء علي عليه السلام فقد احتج به سعد بن أبي وقاص عندما غضب من نيل معاوية منه عليه السلام واحتج به عمرو بن العاص في كتاب له إلى معاوية فيما رواه الخوارزمي، ولهذا السبب أيضاً كثرت الكتب المؤلّفة في

هذا الحديث سلفاً وخلفاً من علماء الفريقين»(٣٤)، كل ذلك يشكل جانباً من جوانب الحديث على الولاية ولعل من أظهر مظاهر دلالة ومفاد حديث الغدير على معنى الولاية والخلافة ما جاء في سبب نزول آية: ﴿**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ**﴾(٣٥) في حق الحارث الفهري الذي جاء محتجاً على النبي صلى الله عليه وآله وأنه صلى الله عليه وآله لم يكفه المجيء بالأحكام حتى قام معلناً بهذا الأمر ما كان سبباً لنزول الآية فهل يستحق نزول آية فيها عذاب لو لم يكن الأمر عظيماً وخطيراً، ولعل السياق ما يشعر بذلك، ولم تكن هناك قرينة أوضح من ذلك، أضف إلى ذلك أن من يمعن النظر في وحدة السياق وتأويل العبارة بكونها منصرفة إلى معنى: (الحب والنصرة)، لم يصب الحقيقة ذلك انه صلى الله عليه وآله قد حث على حب علي عليه السلام وأهل بيته امتثالاً لأمر الله تعالى فيهم في قوله: ﴿**قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلاَّ الْـمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾(٣٦)، وقال في علي عليه السلام: (لا يُحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق)(٣٧)، وقال صلى الله عليه وآله: (عنوان صحيفة المؤمن حبّ علي)(٣٨)، وقال صلى الله عليه وآله غير ذلك من الأحاديث التي تحث على تلك المحبة وتفرضها على الأمة فرضاً لا يحتمل تبريراً. أجل أن محبة علي عليه السلام ونصرته للمسلمين يعرفها الجميع، وهو أمر مفروغ منه وإذا كان صلى الله عليه وآله قد دعا الناس لحب علي عليه السلام فهو لم يأتِ بجديد ـ حاشاه ـ وليس هذا إكمالاً للدين؛ لذا فهم الصحابة مقصود النبي صلى الله عليه وآله فبخبخوا له بالإمرة والولاية وقام الجميع يهنونه وألقى حسان قصيدته فلا يمكن القول إن حسان قد أخطأ بفهمه للحديث والعجب ممن لم يحضر الحادثة ويفهم منها ما لم يفهمه حسان والصحابة. لاشك أن الأمر أكبر من ذلك فما طلب الإمام عليه السلام شهادة البعض في الواقعة وما أصابت منكري الشهادة دعوته إلا لإنكارهم لأمر عظيم ثم أن (في روايات الطرفين أحاديث عن الحب والنصرة لأفراد وجماعات في المسلمين صرح فيها بالمعنى المراد ولم يطلق عليها لفظ الولاية ولم يقرنها بولايته ولم يقدم لها بهذا المستوى الأعلى «الأولوية»)(٣٩)، فهو صلى الله عليه وآله في تقديمه بـ(ألست أولى؟) يشير إلى المستوى الأعلى من ولايته على المسلمين وبقوله:(من كنت مولاه) يقرن ولاية علي عليه السلام بولايته وأنها من سنخ واحد. والواقع

أن معنى الحب والنصرة يتحصل ولو بالنتيجة لأن كلًّا منها لابدّ أن يؤدي بالالتزام في جوانب الولاية، فالحب الذي يقرن بحب النبي صلى الله عليه وآله لابد وأن يكون بدرجة عالية جداً تقتضيها المخالفة والمعصية والخذلان وتفضيل الغير وتأميره، وقد احتجّ القرآن الكريم بهذا المعنى في أكثر من موضع منها قوله تعالى: «**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ**» (٤٠) ، وعلى ذلك (ففرض النصرة يوجب أوّلاً عدم التجاوز للإمام، وثانياً يوجب منع التجاوز، وثالثاً يوجب طاعة الإمام والوقوف معه بكل قوة مهما كان رأيه في الأمر وأي رأي مقابل رأيه هو خذلان وأكبر منه الإصرار على ابعاده عن الأمر ونصرة غيره عليه... وتشتد هذه المعاني تبادراً إلى الذهن عند ملاحظة التعبير عن النصرة بالولاية لكون معنى الولاية أغنى من معنى النصرة وأوسع منه، وهذا المعنى هو الذي يستقيم مع السياق ومع المرتكز الذهني للولاية ولولاية الرسول صلى الله عليه وآله)(٤١)، وما يؤيد المطلب من ولاية الأمر من خارج إطار الحادثة أو السياق الخارجي لها هو حديث المنزلة القائل:(أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي)(٤٢)، وما هذه المنزلة من موسى عليه السلام إلا استيزار هارون له كما هو معلوم فلا سبيل إذن من حمل كلمة (مولى) على غير(الأولى) أو رد دلالتها فإنها وإن كانت من الألفاظ المشتركة إلا أن المشترك لا يصحّ استعماله إلا مع القرينة. والقرينة الحالية والمقالية موجودتان كما أشرنا إلى ذلك.

* هوامش البحث *

(١) ضعفه ابن القيم: أعلام الموقعين:٢/ ٢٢٣، وكذبه ابن حزم وحكم ببطلانه ووضعه في: الإحكام في أصول الأحكام:٢/ ٢٥١، وضعّفه الألباني محمد ناصر في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وقال معقباً بعد ذلك (إنّ الحديث موضوع ليس من كلامه صلى الله عليه وآله إذ كيف يسوغ لنا أن نتصور أن النبي صلى الله عليه وآله يجيز لنا أن نقتدي بكل رجل من الصحابة مع أن فيهم العالم والمتوسط في العلم ومن هو دون ذلك وكان فيهم مثلاً من يرى أن البَرَد لا يفطر الصائم بأكله كما سيأتي ذكره):١/ ١٤٤ – ١٥١. من الكتاب المذكور. وممن ضعّفه سندياً ابن عبد البر في(جامع بيان العلم وفضله):٢/ ٩٠،

وتقل ابن الجوزي تضعيفه من قبل يحيى بن معين وغيره في(العلل المتناهية في الأحاديث الواهية):١/ ٢٨٣، البروتي: أسنى المطالب، ص١٥٧.

(٢) آل عمران: ١٤٤.

(٣) البخاري: الصحيح:٤/ ١١٠، مسلم: الصحيح:٨/ ١٥٧، الترمذي: السنن:٤/ ٣٨، النسائي: السنن:٤/ ١١٧.

(٤) البخاري: الصحيح:٨/ ١٤٨، ابن ماجة: السنن:٢/ ١١٠٦، الترمذي: السنن:٥/ ٤.

(٥) ابن حجر: الصواعق المحرقة، ص٢٣٤، القندوزي: ينابيع المودة، ص٣٧١، الزرندي نظم درر السمطين، ص٢٣٤، السيوطي: إحياء الميت بفضائل أهل البيت، ص٢٠، الشبراوي: الإتحاف بحب الاشراف، ص٢٥٥، الحاكم: المستدرك على الصحيحين:٣/ ١٤٩، السيوطي: الجامع الصغير:٢/ ٦٨٠.

(٦) المائدة :٥٥.

(٧) فارس حسون، الروض النضير في معنى حديث الغدير، ص٤٢٩.

(٨) شرف الدين، العاملي، المراجعات، ص١٩٤، المراجعة (٥٨).

(٩) ينظر: ابن طلحة الشافعي: مطالب السؤول، ص٩٥.

(١٠) جامع البيان:٤/ ٢٩٥.

(١١) معالم التنزيل: ٤/ ٢٩٧.

(١٢) البحر المحيط:٨/ ٢٢٠.

(١٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل:٥/ ١٨٧.

(١٤) تفسير الثعلبي، المعروف بـ(الكشف والبيان):٩/ ٢٧٦.

(١٥) مفاتيح الغيب:٢٩/ ٢٢٧.

(١٦) الجوهري: الصحاح:٦/ ٢٥٢٩ ـ ولي ـ.

(١٧) الفيروز آبادي: القاموس المحيط:٤/ ٤٠١.

(١٨) الترمذي: السنن:١٠/ ٢٠٤، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر:٤/ ٢٢٩، الحر العاملي: وسائل الشيعة:٧/ ٢٠٦.

(١٩) ابن منظور، لسان العرب ١٥/ ٤٠٧ ـ ولي ـ.

(٢٠) الأخطل: الديوان، ص٨٤

(٢١) الحديد: ١٥.

(٢٢) ينظر: الطبري، جامع البيان:٢٧/ ١١٧، ابن كثير: التفسير:٤/ ٣١٠، الزمخشري: الكشاف:٤/ ٦٦.

(٢٣) ابن الأثير:النهاية في غريب الحديث والأثر:٥/ ٢٢٧.

(٢٤) فارس حسون: الروض النضير في معنى حديث الغدير، ص٤٤.

(٢٥) الأحزاب: ٦.
(٢٦) ينظر: الأميني: الغدير:٢/ ٦٥١ -٦٦٦، وقدذكر هناك ما يقرب من عشرين قرينة على ما هو المراد من الحديث.
(٢٧) أحمدبن حنبل: المسند:٥/ ٣٥٠، النسائي:الخصائص،ص٩٨.
(٢٨) النسائي: الخصائص،ص٩٥.
(٢٩) النسائي: السنن:٥/ ١٣٢.
(٣٠) النسائي:خصائص أمير المؤمنين،ص١٠١.
(٣١) البيهقي:السنن الكبرى:٥/ ١٣٥.
(٣٢) ينظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد:٨/ ٢٨٤، وفيه قول عمر:أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة.
(٣٣) البخاري: الصحيح:٦/ ٢٢، مسلم:الصحيح:٥/ ٦٢.
(٣٤) الأميني:الغدير:٢/ ٦٥٣، وينظر: الميلاني:خلاصة عبقات الأنوار:٦/ ٣٦.
(٣٥) المعارج:١.
(٣٦) الشورى:٢٣.
(٣٧) مسلم: الصحيح:١/ ٦١، أحمد بن حنبل: المسند:١/ ٩٥، الترمذي:السنن:٥/ ٣٠٦.
(٣٨) ابن المغازلي:مناقب الإمام علي بن أبي طالب،ص١٩٨.
(٣٩) فارس حسون:الروض النضير في معنى حديث الغدير،ص٤٢٣.
(٤٠) آل عمران:٣١.
(٤١) فارس حسون:الروض النضير في معنى حديث الغدير،ص٤٢٣.
(٤٢) مسلم: الصحيح:٧/ ١٢٠، ابن ماجة:السنن:١/ ٤٥.

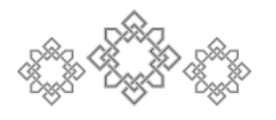
* مصادر البحث *

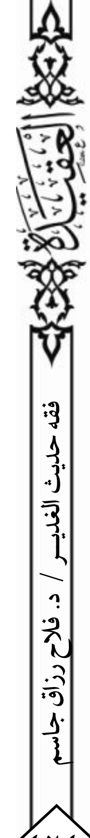
* القرآن الكريم.
* ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، مطبعة شريعت، قم،ط١، ١٣٨٤هـ
* أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ): المسند، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١١هـ ودار صادر، بيروت، (د.ت).
* الأميني، عبد الحسين: الغدير في الكتاب والسنة والأدب،تحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي،قم، ط٤،(١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
* البخاري، محمد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ): الصحيح، دار الفكر للطباعة، أوفسيت،



(١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).
* البروتي، محمدبن درويش: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
* البغوي(ت٥١٦هـ)، الحسن بن مسعود: معالم التنزيل، تحقيق خالد عبد الرحمن، دار للمعرفة، بيروت،(د.ت).
* البهبودي، محمد الباقر:معرفة الحديث، دار الهادي، بيروت، ط١ (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
* البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن مرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط١، ١٤١٨هـ
* البيهقي(ت٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت،(د.ت).
* الترمذي (ت٢٧٩هـ) السنن، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).
* الترمزي، الجامع الصحيح، تحقيق: إبراهيم عطوه عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).
* ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقديم وضبط خليل الميس،ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت،(١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
* الجوهري إسماعيل: الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢،(١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).
* الحاكم النيسابوري(ت٤٠٥هـ): المستدرك على الصحيحين ، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، من دون مطبعة(د.ت).
* ابن حجر العسقلاني: الصواعق المحرقة، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، والطبعة المحمدية، مصر(د.ت).
* الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، ١٣٩١هـ وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
* أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت،ط١، ١٤٢٢هـ.
* الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ وطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
* الزرندي الحنفي، محمد بن يوسف: نظم درر السمطين، تحقيق علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١ (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م).
* الزمخشري، جار الله: الكشاف، تعليق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
* السيوطي، جلال الدين(ت٩١١هـ): الجامع الصغير،دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ

* الطبري، محمد بن جرير(ت٣١٠هـ): جامع البيان، تقديم خليل الميس، دار الفكر، بيروت،(١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
* العاملي، شرف الدين عبد الحسين: المراجعات، تحقيق وتعليق حسين الراضي، دار الكتاب الإسلامي، قم،ط٢(١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، وطبعة، مطبعة الأمير، دار الكتاب الإسلامي، ط٢ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).
* فارس حسون: الروض النضير في معنى حديث الغدير، مطبعة دانش، قم، ط١، ١٤١٩هـ.
* الفخر الرازي: مفاتيح الغيب،ط٣، من دون مكان طبع، (د.ت).
* الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
* القندوزي الحنفي: ينابيع المودة، ط٢، مطبعة أمير، قم،(١٣٧٥ش/ ١٤١٧هـ)، وط٧، مقدمة محمد مهدي الخرسان، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف.
* ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين ، باعتناء طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،ط٢، مطبعة السعادة، مصر، (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م).
* ابن كثير، عماد الدين الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، ط٢، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).
* ابن ماجة (ت٢٧٣هـ)، السنن: تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت(د.ت).
* مسلم: الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي، ط١٣٧٤،١هـ وطبعة مطبعة محمد علي صبيح، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
* ابن المغازلي: مناقب علي بن أبي طالب، ط١، مطبعة سبحان،قم، ١٤٢٦هـ.
* ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب، بيروت، ١٩٥٥م، وطبعة أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
* الميلاني، علي: خلاصة عبقات الأنوار، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
* النسائي، أحمد بن شعيب: خصائص أمير المؤمنين، المطبعة الحيدرية، النجف، ط١، (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م).





Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
النجف الأشرف